دراسات إسلامية

أبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرقية والفلسفة والتصوف

في الإطار الإسلامي

سيد حسين نصر

دار

للمؤلف :

الاسلام اهدافه وحقائقه (بيروت ١٩٧٤)

الصوفية بين الامس واليوم (بيروت ١٩٧٥)

دراسات اسلامية (بيروت ١٩٧٥)

جميع حقوق الطباعة والنشر والاقتباس
باللغة العربية محفوظة

الدار المتحدة للنشر
للطباعة والنشر والتوزيع
٩٢ شارع فيطرون بركية . بيروت . لبنان . ص.ب ٩٠٥٩ . تلفون ٣٣٩١٩٦

الدكتور سيد حسين نصر

دراسات إسلامية

الطبعة الأولى

١٩٧٥

الدار المتحدة للنشر

المحتويات

الباب الأول
في الشرع والمجتمع

الفصل الأول: السلطة الروحية الزمنية في الأسلام ١٣

الفصل الثاني: الدين والنزعة العلمانية في التاريخ الاسلامي

الفصل الثالث: قانون الأحوال الشخصية في الشرع الأسلامي ٣٠

الباب الثاني
في العلوم الشرقية

الفصل الرابع: الكونيات بين ارسطو وابن سينا واهميتها في التراث الاسلامي ٤١

الفصل الخامس: مفهوم الطبيعة من وجهات فكرية مختلفة من الاسلام ٥٦

الفصل السادس: هرمس والآثار الهرمسية في العالم الاسلامي ٦٢

الفصل السابع: الكيمياء من جابر الى الرازي ٨١

الباب الثالث

في الفلسفة والتصوف

الفصل الثامن: الحاجة الى تدارس الفلسفة الاسلامية في العصر الحاضر ٨٩

الفصل التاسع: الفلسفة الاسلامية بين اعادة النظر واعادة التفهم ٩٨

الفصل العاشر: صدر الدين شيرازي في حياته وتعاليمه ومكانته الفكرية ١٠٣

الفصل الحادي عشر: ملا صدرا: مصدر لتاريخ الفلسفة الاسلامية ١١٤

الفصل الثاني عشر: استقطاب مفاهيم الوجود ١٢٠

الفصل الثالث عشر: الطبيعية في نطاق التأمل الصوفي ١٢٦

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس الاسلام دينا فحسب، بالمعنى المألوف لهذه التسمية، بل هو كذلك نظام اجتماعي سياسي. انه نظرة الى العالم، وطريقة في الحياة، تأخذ بعين الاعتبار حاجات الانسان الجسدية والعقلية والروحية، من جميع نواحيها، وتفي بكامل متطلباتها. ثم ان الاسلام تراث تقليدي هو واحد في الجوهر، لكنه مع ذلك، يضم مستويات مختلفة من المعاني، ودرجات متنوعة من التطبيق. انه توحيد محمول على التعدد، بحيث يرتسم التوحيد في التعدد، ويعود هذا التوحيد بدوره، فيوحد ذلك المتعدد في محور واحد وأصل واحد يهيمن على جميع مراتب الوجود. وعلى ذلك، فالاسلام يحمل رسالة الى اكثر المؤمنين سذاجة، وكذلك الى اعمق الالهيين فلسفة: والحضارة الاسلامية قد وضعت قواعد دينية وروحية لتوجيه نشاط التاجر والحكيم والفيلسوف والعالم على السواء. ولما كان التراث الاسلامي يحوي شريعة وطريقة، كان في وقت واحد، دستورا ومنهجا: ناموسا اجتماعيا، ومسلكا يحقق به المتأمل هدفه الروحي.

ان الابحاث المجموعة في هذا الكتاب تتناول موضوعات متفرقة، اعدت في مناسبات مختلفة، ونشرت في غضون السنوات الثماني او التسع الماضية. ومع ذلك فهي مترابطة باعتبار انها جميعها تتصل بالاسلام ووجهة نظره العامة، وتعرض بصورة خاصة لثلاث نواح اساسية من الحياة الفكرية والروحية فيه، تتعلق بابعاده الاجتماعية والقضائية هي: الشريعة المنزلة ، وعلوم الطبيعة، وبعض مناحيه الفلسفية والماورائية، كما هي في الفلسفة الاسلامية من جهة، وفي الطريقة الصوفية من جهة اخرى. ونحن لم نستنفد البحث في اي من هذه المواضيع، لكن الذي يجمع بينها ان كلا منها قد تطرق الى بعض الوجوه من ذلك الكل الذي هو التراث الاسلامي، فهي دراسات تدور حول نواح شتى من ذلك الكل، وعلى ذلك لا ترمي الى ان تكون وصفا شاملا له بجملته.

ولما كانت الابحاث الثلاثة عشر، المجموعة في هذا الكتاب، قد وضعت في ظروف مختلفة، فقد جاءت متباينة في منطلقها: جاء بعضها نتيجة بحث مفصل في نطاق معين، وجاء بعضها الآخر اقرب الى الشرح والتفسير، وطغت فيه صفة «التفلسف» على سمة التحقيق العلمي. وهي مع ذلك تميل بوجه العموم الى التقيد بأساس سليم من البحث والتحقيق، وان كان الكثير من المادة المجموعة فيها ليس ثمرة التحقيق الاصيل وحده. ذلك لان الكثير مما بلغنا منها بالرواية او بالاختبار المباشر، قد اثبت في هذه الصفحات مقرونا بالتحقيق المنتظم الوارد في اصول مدونة.

ومع ان المؤلف قد اجرى في هذه الابحاث بعض التنقيح، فقد حاول ان يبقي على صيغتها الاصلية، ما كان ذلك ممكنا. لذلك لم يلحق الذيول والحواشي بمراجع اضافية، مما ظهر مؤخرا من النصوص المخطوطة او المنشورة؛ ولم يضمن هذه الفصول شيئا من المباحث المتأخرة. حتى ولا مما اعده هو، اذ قد سبق له ان توسع في عدد من هذه المواضيع في بعض مؤلفاته الاخرى.

ان احد عشر بحثا من الثلاثة عشر التي يضمها هذا الكتاب قد سبق نشرها؛ ظهر اكثرها في باكستان، وسائرها في الهند وانكلترا. احد البحثين الباقيين باللغة الفارسية، في صيغة مختلفة قليلا؛ اما الثاني، الذي عرض لموضوع «الكيمياء من جابر الى الرازي»، فلم يسبق نشره مطلقا. والابحاث الاحد عشر التي سبق نشرها، ظهرت بالانكليزية في المجلات الدورية التالية:

«السلطة الروحية والزمنية في الاسلام» مجلة اقبال *Iqbal*، لاهور، المجلد الثامن، العدد الاول، يوليو (تموز) ١٩٥٩

«الدين والنزعة العلمانية ـ مفهومهما وبروزهما في التاريخ الاسلامي» المجلة الاسلامية *Islamic Quarterly*، لندن، المجلد السادس، العددان الثالث والرابع لشهري يوليو (تموز) واكتوبر (تشرين الاول) ١٩٦١

«التعديل في قانون الاحوال الشخصية في الشرع الاسلامي» ودراسات في الاسلام *Studies in Islam*، دلهي، ١٩٦٦

«دراسة مقارنة لكونيات ارسطو وابن سينا» مجلة باكستان الفلسفية *Pakistan Philosophical Journal* لاهور، المجلد الثالث، العدد الثالث، جنيوار (كانون الثاني) ١٩٦٠

«مفهوم الطبيعة من وجهات فكرية مختلفة في الاسلام» المجلة الاسلامية *Islamic Quarterly*، المجلد التاسع، العددان الاول والثالث لشهري جنيوار (كانون الثاني) ويوليو (تموز) ١٩٦٥

«هرمس والاثار الهرمسية في العالم الاسلامي» مجلة كلية الاداب *La Revue de la Faculté des Lettres* طهران، المجلد العاشر، العدد الثاني، داي ١٣٤١

«الحاجة الى تدارس الفلسفة الاسلامية في العصر الحاضر» مجلة باكستان الفلسفية *Pakistan Philosophical Journal* ، المجلد التاسع، العدد الثاني، اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٦٣.

«الفلسفة الاسلامية بين اعادة النظر واعادة التفهم» مجلة باكستان الفلسفية *Pakistan Philosophical Journal* المجلد الثامن، العدد الاول، يوليو (تموز)

«صدر الدين شيرازي في حياته وتعاليمه ومكانته الفكرية» المجلة الهندية الايرانية *Indo-Iranica* ، كلكوتا. المجلد الرابع عشر. العدد الرابع، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٦١

«ملا صدرا: مصدر لتاريخ الفلسفة في الاسلام» الدراسات الاسلامية *Islamic Studies* كراتشي، المجلد الثالث، العدد الثالث، سبتمبر (ايلول) ١٩٦٤

«استقطاب مفاهيم الوجود» مجلة باكستان الفلسفية *Pakistan Philosophical Journal* المجلد الثالث، العدد الثاني، اكتوبر (تشرين الاول)، ١٩٥٩

«الطبيعة في نطاق التامل الصوفي» مجلة اقبال *Iqbal* ، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، ١٩٤٦

واود ختاما ان اتقدم بخالص الشكر الى القيمين على هذه المجلات لانهم سمحوا باعادة نشرها ههنا. ويحق علي كذلك اسراء الشكر الى الآنسة املي بجالي على اعدادها للخطوط، والى الاستاذ يوسف ك. ابش من اجل مساعداته الجليلة، التي تفوق الحصر.

وبعد، فليست هذه الدراسات سوى ابحاث متواضعة في مناح متفرقة من الاسلام والحضارة الاسلامية. نتقدم بها على امل ان تكون بمثابة توطئة، تسهل على سوانا ان

يتوسع فيها ويبني عليها. واننا لنستميح القارىء عذرا عما يجد من هفوات في هذه الابحاث، لاننا لم نقصد منها ان تكون اكثر من لمحات تكشف عن تلك الذخيرة الضخمة من الحكمة المختزنة في صميم الحضارة الاسلامية؛ والله اعلم.

بيروت شعبان ١٣٨٤ هـ
ديسمبر (كانون الاول) ١٩٦٤

الباب الأول

في الشرع والمجتمع

الفصل الأول

السلطة الروحية والزمنية في الإسلام

يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم
إلى الله مرجعكم جميعا
فينبئكم بما كنتم تعملون

سورة المائدة / ١٠٥

ان الرئيس الديني والحاكم المدني يقابلان في الدولة، بوجه العموم، السلطتين الروحية والزمنية، في جميع المجتمعات التقليدية. وهاتان السلطتان قد اتخذتا صورا متباينة في التقاليد المختلفة، وهما تتمثلان في الغرب المسيحي برئاستين مستقلتين: «الكنيسة المسيحية»، عروس السيد المسيح، وهي السلطة الرسمية التي تنشر رسالة المسيح الروحية الخالصة، في حين ان «الدولة المسيحية» منظمة قوانينها لا تتحدر مباشرة من وحي سماوي، بل هي بالاحرى، ثمرة تفكير انساني يعمل بارشاد مبادئ دينية. وهذا الانقسام انما هو النتيجة المعقولة لاقتصار دور المسيح على العمل الروحي. فهو لم يكن حامل شريعة الهية نظير موسى ومحمد، بل كان اسمى القديسين مقاما. وعلى ذلك، فالسيد المسيح في الاسلام هو «الولي» في الدرجة الاولى، في حين ان محمدا هو «النبي». لذلك كان الاولى بنا، في ما يتصل بالاسلام، ان نتكلم عن «السلطة الروحية والسلطة الزمنية» بدلا من «الكنيسة والدولة» من اجل ان نحرر التعبير الاول، مما ينطوي عليه التعبير الثاني، من القرائن الخاصة بالتراث المسيحي.

ان الاسلام دين التوحيد، وجميع مهامه، الاجتماعية منها والروحية، انما هي موجهة لتحقيق هذا التوحيد؛ ولما كان الاسلام آخر وحي نزل من لدن الله الى الانسان، فقد اعاد الدين رمزيا الى حالته الاولى من الكمال، جامعا بين السلطتين الزمنية والروحية في جسد واحد. وليس ادل على هذا التوحيد من دعوة النبي

للرجوع الى دين ابراهيم ـ الى زمان كان فيه الحرف والروح، أو المنحى الاجتماعي والمنحى الروحي من الحياة في اتحاد تام، عندما كان الشعب السامي برمته يعيش غير متفرق الى شيع وطوائف، انه الزمان الذي كانت فيه السلطة بكاملها تعتمد في احكامها المصدر نفسه الذي يتمثل في الكتاب المقدس بـ «ملكي صادق». ومن اجل اعادة الانسان الى كمالة الاول، يعمد الاسلام الى اعادة توحيد السلطتين، الروحية والزمنية، تاريخا في شخص النبي محمد، وازليا في الشريعة الطاهرة، التي يتعين على المجتمع الاسلامي ان يخضع لها من اجل الظفر بالنجاة.

ولقد اصاب الاستاذ هـ.أ.ر. جب في كلامه عن الشريعة حيث قال: «أن الشريعة لا تعتبر حصيلة تفكير انساني، او تكيف مع حاجات اجتماعية او مثل خلقية متغيرة، بل هي نتيجة الهام الهي، وعلى ذلك فهي ثابتة. ومهمة هذه الشريعة الالهية هي ان ترشد الانسان الى غايته القصوى التي هي السماء. وكل مسلم، من أوضع الفلاحين الى ارفع الاولياء، مقيد بها. اما الرؤساء الدينيون وكبار العلماء، فتقتصر مهمتهم على الشرح والتفسير؛ واما السلطة السياسية، فلا تقوى على اكثر من اعداد الظروف التي تساعد على حفظ الشريعة، وعلى ممارستها ونشرها بين الناس. والمسلم بخضوع للشريعة التي انزلت عن طريق القرآن يتحرر من كل سلطة أخرى. لذلك كانت شؤونه الاجتماعية والاقتصادية جزءا من حياته الروحية، لا يقل اهمية عن فريضتي الصوم والصلاة»[1].

مكان المسلم هو مركز الكون، اي ان المسلم يستطيع ان يتصل مباشرة بالله، لا يفتقر في ذلك الى مساعدة وسيط من البشر؛ في حين ان مكان العلماني في النصرانية، هو الهامش بالنسبة الى الكهنة، وهو يتخذ الكنيسة وسيطا بينه وبين الله. «فالنصراني العلماني»، هو بحكم هذا الوصف، مخلوق «هامشي»، لكن المسلم، بحكم ممارسته الدينية التي يجوز ان تتم اينما اتفقا، هو مخلوق «محوري» باعتبار تراثه الخاص، ولا يضيره كثيرا ان يكون منقطعا خارجيا، او غير منقطع، عن مجتمعه الاسلامي؛ فهو ابدا كاهن لنفسه، ووحدة مستقلة»[2].

وعلى ذلك، فالمهمة التي تقوم بها الكنيسة المقدسة لا مكان لها في الاسلام: لان السلطة الدينية بكاملها تنبثق من الشريعة نفسها، والرؤساء الدينيون، او العلماء الذين يتولون تفسير الشريعة لابناء الملة الاسلامية، انما يتقلدون هذه السلطة بفضل سعة معرفتهم بالشريعة لا غير.

---

١ ـ Gibb, H.A.R., *Mohammedanism*, Oxford, 1953, P.90

٢ ـ Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, New York, 1953, P.131.

ان تركيب المجتمع الاسلامي قائم على الشريعة، فهي تنص على قواعد السلوك السياسي والديني فيه. فالاسلام يخلو مبدئيا مما يعرف في الغرب بـ «الكنيسة» و «الدولة». لأن السلطتين الروحية والزمنية تنحصر مهمتهما في شرح الشريعة، والسهر على تطبيقها، وفي اعداد الانسان، في رحلته القصيرة على الارض، للرجوع الى «صانعه». ان مبادىء الاسلام، مع اخذها بعين الاعتبار جميع الاعراض والاحتمالات التي هي ضرورات ما ورائية، لعمل الخلق المطلق، تقوم كليا على اعتقاد التوحيد في نطاق الكون والانسان، وبالتالي في المجتمع الانساني ككل. وعلى ذلك توجه ولاء الانسان نحو مصدر واحد هو الله. اذ جاءت شريعته وافية بحياة الانسان من جميع نواحيها وعليه، فان المجتمع الاسلامي المثالي، الذي اكمل ما كان على الارض في عهد النبي، لم تكن فيه هيئة سياسية مستقلة، ولا مؤسسة «كنسية» قائمة بنفسها.

وكما ان الخلق ينطوي على معنى النقص، فان تطور الاسلام التاريخي قد انطوى هو الآخر على انحراف تدريجي عن المبادىء التي انزلت على النبي. فقد ولد الاسلام في الجزيرة العربية، فحاق به لذلك خطر الانقلاب الى دين عربي، بدلا من ان يبقى عقيدة عالمية. ذلك ان الخضوع لسلطة جديدة عامة، الذي قام جزئيا مقام العصبية القبلية في عصر النبي، والشعور بالاخوة بين جميع المسلمين، الذي حل محل الروابط القبلية السابقة، كانا مهددين بالانحلال لدى وفاة النبي. ومع ان ابا بكر وعمر نجحا في انشاء دولة اسلامية راسخة، قائمة اساسا على القرآن وافعال النبي، فانهما لم يتمكنا من تفادي تضمين الكثير من الاعراف العربية القبلية القديمة في صميم النظام الجديد. بل ان النبي نفسه، عندما كان في المدينة، حمل على ان يسلم ببعض التسويات. وما ان نبلغ الى سنة وفاة علي، حتى نجد المجتمع العربي التقليدي قد ترك على الاسلام طابعا يتعذر محوه. ان الدين الجديد قد نجح في تحرير نفسه من وضع اقليمي ضيق يجعل منه دينا عربيا، لكن اثار الاحداث الاولى في عهد نشأته، غدت جزءا ملازما لمراحل تطوره اللاحق.

كان الخليفة في الصدر الاول، القيم على الدولة الاسلامية، وكان في الوقت نفسه امير المؤمنين وخليفة النبي. وكان قبل كل شيء حامي الدين، وحافظ الشريعة، وامام الناس في الصلاة؛ فكانت واجباته اجتماعية ودينية في وقت واحد؛ في حين كانت الشريعة التي يرعاها تعالج جميع وجوه الحياة. ففي عهد الخلفاء الاربعة الاولين كان الحكم ذا نظام ديني او شرعي، يقوم على رئيس واحد وتشريع واحد، لا يلحظ فيه وجود مستقل «لكنيسة» ولا «لدولة». الا انه بانتقال الحكم الى السلالة الاموية، وانضمام الامصار في

امبراطورية مترامية الاطراف، برزت الى الوجود دولة جديدة، كان الولاء لها يعلو الولاء للقبيلة، والخلفاء فيها يضطلعون بالشؤون المدنية والدينية على السواء. ومن اجل صيانة وحدة الاسلام، في وجه النوازع القبلية التي ما برحت تعمل على اشاعة التفرقة، عمد معاوية، لاول مرة في الاسلام، الى انشاء مملكة اكتسبت فيها السلطة الزمنية مقداراً معينا من الطابع العلماني، مع ان مرد السلطتين الزمنية والروحية، كان ومازال، الشريعة نفسها، التي كان واجب صيانتها ورعايتها منوطا بالخليفة.

الى الشمال من الجزيرة العربية تقع الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية الفارسية. وكانت السلطتان الدينية والمدنية في كل منهما تتركز في هيئتين مختلفتين. ومع ذلك فقد كانت مهام الملك وشؤون الكهنوت، تستند الى احكام الهية بعيدة عن اية صبغة علمانية. وعلى اثر اجتياح الاسلام للامبراطورية الفارسية، واجه سلسلة من الاحداث التاريخية العارمة، وهو بعد حديث السن في هذا العالم. لكن تأثير الثقافة الفارسية لم يبرز كثيرا الا بعد اندلاع ثورة ابي مسلم، وقيام الخلافة العباسية في بغداد. ومع ذلك فقد اخذت المثل الفارسية للدولة، بعد قيام هذه الخلافة، تنتشر في الاسلام على نحو متزايد، وراحت القوانين الادارية تتحدى النماذج الساسانية، واقبل الخلفاء على اقتباس عادات ملوك الفرس، من مثل السماح لافراد الشعب بالمثول امامهم، والحضور في مجالس القضاء.

ثم ان «الحركة الشعوبية» ـ كما كانت النزعة الفارسية المحدثة تسمى ـ اخذت تنتشر وتتذربتحويل المنظمات الاسلامية الى منظمات اعجمية. لكن الاسلام نجح ثانية بالتحرر من ثقافة اقليمية كانت هذه المرة فارسية؛ لكن بعد ان تركت فيه، مرة اخرى، اثرا ملحوظا راسخا. وقد عبر الاستاذ جب عن ذلك بقوله: «لقد ادى هذا الانتصار بالنظام الديني الاسلامي، الذي كان قد رفض تسلط تقاليد العرب الاجتماعية على الاعتقاد والتنظيم، الى ان يرفض مرة اخرى، وعلى هذا النحو، طغيان تقاليد الفرس الاجتماعية»[٣].

ان الضعف المتزايد الذي حل بالخلافة العباسية بصورة تدريجية، اقترن بظهور سلطة امراء اقليميين كان بعضهم، نظير البويهيين، من الشيعة. وعلى يد هؤلاء الحكام سار مفهوم الدولة خطوة اخرى بعيدا عن التصور السياسي الاسلامي، كما استقام ـ على الاقل ـ في مفهوم الاسلام السني. ولئن كان قد بقي في ظل الخلفاء شيء من الوحدة

٣ ـ Gibb, H.A.R., «An Interpretation of Islamic History, I,» *Muslim World,* Vol. XLV, No.1, January 1955, P.12.

الرمزية بين المهام الاجتماعية والسياسية والدينية، فأن ارتكاز السلطة السياسية الآن في يد هؤلاء الامراء، قد ادى الى المزيد من الابتعاد عن فكرة التشريع الجامع الموحد. ثم ان اشتهار هؤلاء الامراء الحاكمين بلقب «السلاطين» عزز هذا التفسخ حتى كان القرن السادس (الثاني عشر)، عندما غدا لزاما على «العلماء» ان يعيدوا النظر في المفهوم السياسي الاسلامي من اساسه. فالغزالي، وهو اكبر مفكري هذا العصر، اقر بضرورة وجود «سلطان» الى جانب الخليفة وخاصته من العلماء. لكن حتى هذه الوحدة الرمزية قدر لها ان تنحل، على اثر وفاة آخر خلفاء العباسيين سنة ٦٥٦ (١٢٥٨). وعندها بدا لجميع المسلمين الصالحين، ان التاريخ هو الذي قضى بذلك الانحلال المحتوم، وذلك تمشيا مع سنة الزمان. فقد بان لهم ان السياسة قد فارقت الاسلام، فآثروا الاعتصام بالصبر الجميل، حتى يأتي ذلك اليوم الذي يعود فيه المهدي ليجمع بين المهام السياسية والاجتماعية والدينية في سلطته الخاصة. لقد تبين للشيعة منذ عهد بعيد، ان عليا كان الخليفة الحقيقي الوحيد، والآن قد تيقن السنة بدورهم ان المجتمع الاسلامي الصالح انما كان في ما مضى، وان وجوده لن يتحقق في المستقبل الا عندما يعود المهدي لانقاذ العالم، وذلك مع انهم عنوا للسلطات السياسية التي توالت على الحكم. وبلغ من بعضهم ان اعتبروا، حتى الخلافة العثمانية، امتدادا لخلافة العباسيين.

ان الفكر السياسي الاسلامي، في تطوره التاريخي، تعرض تدريجيا لتغييرات حدثت فيه بفعل اضافات خارجية. وعندما استحكم الضعف من الخلفاء العباسيين في بغداد، اصبح بالامكان التحدث عن الدولة في الاسلام، كهيئة منفصلة عن السلطة الدينية. وفي اثناء هذا العصر نفسه ـ عصر المؤثرات الخارجية ـ ظفرت السلطة الدينية بالبقاء في مأمن من السيطرة الخارجية، مع انها كانت من الانهيار، في بعض الفترات، على قاب قوسين او ادنى.

ولقد استطاعت العقيدة التقليدية في الاسلام، حتى هذا اليوم، صيانة استقلالها والابقاء على تعاليمها الدينية. ولقد كانت جماعة «العلماء» دوما هيئة غير محدودة، ولهذا السبب لم يسبق لهم ان اقحموا في اي نوع من المنظمات التي هي من قبيل «الكنيسة». لذلك كان مفهوم «الكنيسة» يطلق في الاسلام، عبر التاريخ على جماعة العابدين. وهذا الاعتبار ينطبق على فرعي الاسلام: الشيعي والسني على السواء. فاذا جاز التحدث عن الفساد التدريجي الذي تسرب الى السلطة السياسية ومسخها «دولة». فمثل هذا الحديث لا يجوز بحق المفاهيم الدينية. ذلك ان الاسلام، قد تمكن حتى اليوم، من صيانة الاعتبار

الذي انطلق منه، وهو ان الفرد المسلم هو كاهن نفسه، فهو لذلك في غنى عن وسيط له في حضرة الله.

وهذا التحرك من الوحدانية الى التشعب، في صميم التاريخ الاسلامي، امر واضح المعالم. فقد كانت وفاة المعتصم العباسي ايذانا بانقضاء وحدة الاسلام الخارجية، لكن وحدة الايمان الداخلية بقيت فيه سليمة، بحكم الوحدة الروحية التي فرضتها الشريعة والصوفية معا، في العالم الاسلامي برمته. نعم، لقد نشأت في بعض الاقطار سلطات سياسية منفصلة، لكننا اذا تذكرنا كيف ان كثيرين من السلاطين والحكام المسلمين، حتى عصر متأخر، كانوا يتوجهون حفاة الى منازل مشايخ الصوفية، ليتسلموا مراسم الحكم من السلطات الدينية، عندها يتضح ان السلطة الروحية استمرت في فرض نفوذها على السلطة الزمنية، وانقذتها بذلك من التحول الى منظمة علمانية خالية من اي وازع الهي. وفضلا عن ذلك، فقد واصل «العلماء» فرض هيبتهم على الدولة عن طريق تفسير الشريعة التي سادت الحياة الاجتماعية برمتها. ومع ان الاهتمام اخذ يتحول على نحو مطرد الى الحياة الاجتماعية والخلقية، بدلا من الوضع السياسي، الا ان مجتمع المسلمين واصل بث افكاره ومثله في نظام الدولة.

ومتى عمدنا الى تطبيق المفهوم الغربي للكنيسة والدولة على الاسلام، يتضح لنا مبدئيا ان المنظمتين الدينية والمدنية، الممثلتين بالكنيسة والدولة، متحدتان في الاسلام في سلطة واحدة وشريعة واحدة. ان تطور الاسلام التاريخي يكشف عن ان الدولة التي تجاري، من بعض الوجوه، المفهوم الغربي لهذا التعبير، هي عرضة للتطور التدريجي. لكن ليس ثمة منظمة في الاسلام، في اي وقت كان، تصح مقارنتها بالكنيسة. ان عامل الانحلال الزماني قد احدث نوعا من المباعدة بين الحياة الدينية والحياة السياسية في الاسلام. ودفعها بعيدا عن الوحدة الاصيلة، في اتجاه التعدد المتزايد. وعلى هذا فالمسلم، اذ يرقب انحطاط العالم، ينتظر قدوم المهدي، الذي سيأتي في الوقت الموعود، ليعيد توحيد السلطات الروحية والدينية والزمنية، ويعود بمبادىء الاسلام الى صيغتها الخالصة من لواحق الاحداث والاعراض التاريخية. ان هذا التباعد التدريجي بين الحياة السياسية والحياة الدينية، الذي تخلف عن ضعف اثر الشريعة في نفوس الناس، قد توقعه النبي حين قال: «انكم في زمان من ترك منكم عشر ما امر به هلك، ثم يأتي زمان من عمل منكم بعشر ما امر به نجا»[٤].

٤ Amin, Muhammad, *The Sayings of the Prophet Mohammad*, Lahore, 1955, P.22.

الفصل الثاني

الدين والنزعة العلمانية في التاريخ الاسلامي

١

ان الالفاظ لا تحمل دائما معنى واحداً، متى وقعت في قرائن متغايرة. وهذا الحكم يصدق بصورة خاصة، حيث تتباين الحضارات في وجهات نظرها. لهذا السبب، لا بد لنا من ان نحدد المقصود بالدين وبالنزعة العلمانية، بالنسبة الى الاسلام، قبل ان نخوض في تبيان ما لهما من خطورة. ان الواقف على شؤون الاسلام، يرى بمنتهى الوضوح، ان هذين التعبيرين ليس لهما، في اللغات المتصلة بالحضارة الاسلامية، المعنى نفسه الذي يؤديانه في بعض اللغات الاوروبية الاخرى. والواقع انه ليس ثمة تعبير، في اللغة الفصحى العربية او الفارسية، مرادف تماما لكلمة «العلمنة» (Secularism)[١]؛ ولسنا نجد في الاسلام، ذلك التمييز الصارخ الذي نجده في النصرانية، بين الديني والعلماني، او بين المقدس والمدنس.

ان جميع مظاهر الحياة، من الزاوية الوحدوية في الاسلام، وكذلك سائر التجليات الكونية على اختلاف مرائيها، يسودها مبدأ واحد، ويجمعها محور مشترك. فليس ثمة ما هو خارج عن قدرة الله؛ وبتعبير اعرق في الباطنية، ليس ثمة ما هو خارج عن وجوده تعالى. ذلك لانه يمتنع وجود نمطين من الحقيقة، فالشهادة: «لا اله الا الله» تعني بمدلولها الاقصى، ان ليس هنالك كائن او حقيقة، غير الكائن المحض والحقيقة المطلقة، وعليه فكل شيء بحسب الاصل طاهر، وليس ثمة ما هو دنس؛ لان كل شيء يحمل في صميمة شيئا من العبير الالهي.

---

* اعد هذا البحث ليلقى في مؤتمر نظمه «مجلس الحرية الثقافية» في موضوع «الدين والعلمنة»، على ان يعقد في الاستانة في صيف السنة ١٩٦٠. لكن المؤتمر الغي لنشوب بعض القلاقل المحلية في تلك الاثناء.

١ ـ هنالك لفظة «عرف» التي تتصل اصلا بالقانون؛ و«دنيوي» التي تتعلق بما هو عالمي او غير اخروي؛ و«زماني» الى اني، وهي عكس ابدي. وليس بين هذه الالفاظ ما هو مرادف تماما للفظة «علماني» (Secular).

فاذا نحن نظرنا من هذه الزاوية، فان مفهوم الدين ومغزى العلمنة يتجليان لنا في ضوء جديد؛ وعندها يغدو الدين بمعنى الوحي الذي بعث به الله الى الانسان ليرشده الى التوحيد، وليساعده على الرجوع الى الوضع الذي طالما كان عليه، وقد غفل عنه! اي ان يجعله يتذكر ويسترجع ما كان ينعم به من جمال سماوي، قبل سقوطه في اسر الحواس. ويسوغ اعتبار الدين، آخر الامر، بمثابة الارشاد الالهي الذي يساعد الانسان على عبور الحاجز الوجودي الذي يقوم بينه وبين اصله الالهي، مع انه ـ جوهريا ـ لم ينفصل عنه قطعا. والدين، فضلا عن ذلك، ليس مثالا واحدا من الارشاد الالهي، وانما هو مجموع الالهامات التي نزلت عن طريق ال ١٢٤٠٠٠ نبي الذين ارسلوا في كل العصور الى جميع الامم، والتي كان آخرها في الدورة البشرية الحالية، الدين الاسلامي[٢]. وبناء على ذلك كان اقرار النبي بانه لم يأت بجديد، بل ردد الحق الذي دعا اليه جميع الانبياء السابقين، واعاد تثبيت «الدين الحنيف» في نصابه، وهو الحق الكامن في طبيعة الاشياء.

ان السر الغامض الذي تنطوي عليه الخليقة هو ان الله، على كماله المحض، يبدع في الوجود عالما. مع انه ليس الاه، فهو لا يشاركه في كماله. والواقع ان معنى التجلي هو النقص، لان مفهومه هو الانفصال من مصدر كل ما هو خير. وهذا الانفصال عينه، مع انه مجرد تصور خادع من حيث الاعتبار الالهي، فهو مع ذلك حقيقي باعتبار الوجود الكوني الذي هو مصدر كل ما هو دنيوي، او كل ما هو، من الزاوية البشرية، غير الهي.

فالذي يجوز اعتباره علمانيا هو اذن كل ما اصله بشري محض، وبالتالي غير الهي، وما يعود في اصله الماورائي الى الانفصال الوجودي بين الانسان والله. والحق انه، حتى هذا الانعدام، فيه ما يرمز الى ما هو الهي، تماما كما يعتبر ابليس صورة ممسوخة عن الله. لكن هذا الانفصال، من وجهة نظر الانسان في نقصه الدنيوي، او في ما يعرف في النصرانية بحالة السقوط الانساني، انما هو حقيقي، بل هو لا يقل، بهذا الاعتبار، عن حقيقة النظام الالهي نفسه. وعلى ذلك، فقد احرزت العلمنة، باعتبار وجود الانسان الاجتماعي والتاريخي، وضعا حقيقيا لا يقل خطورة عن الدين نفسه؛ او انها في عالم اليوم، الذي يبدو فيه لاكثر ابناء هذا العصر، ان الله غير ذي وجود، فقد تيسر لها ان تتربع في صحن المسرح، وان تدعي انها الكل وفي الكل.

---

٢ ـ الواقع ان «الاسلام» باوسع معانيه، تاكيد للحق العربي كان دائما وسيكون ابدا، والذي يتطرق بمدلوله الى جميع مراتب الوجود بما فيها الطبيعة.

واذا نحن اعتبرنا الدين من هذه الزاوية، كان مفهومه في الاسلام، قبل كل شيء، الوحي الاسلامي وجميع الحقائق ـ باطنا وظاهرا ـ التي نص عليها القرآن، وشرحها النبي في اقواله المأثورة واحاديثه الشريفة، وفي نظر الشيعة، في اقوال الأئمة فضلا عن احاديث النبي. والمقصود بالدين ثانيا، جميع التعاليم والنظم ذات الاصل الالهي، التي اتى بها انبياء آخرون قبل الاسلام، والتي عمل الاسلام على دمج الكثير منها في وجهة نظره الخاصة، وذلك بفضل شمول نظرته، وسعة طاقته في التركيب والتنسيق، مما يتصل بمبرر وجوده.

وعلى هذا النحو، تنطوي العلمنة على الافكار والنظم التي تنبع من اصل بشري محض، لا يتحدر من منطلق ملهم ايا كان مصدره. وبناء عليه، لا يسوغ لنا ان نعتبر كل ما لا يدخل ـ على التعيين ـ في تعاليم الاسلام علمانيا، ولا كل ما يمارسه اولئك الذين يعتنقون الاسلام دينيا بالضرورة. فالحكمة الفيثاغورية الافلاطونية التي تحدرت من الاسرار الاورفية المقدسة، والتي ورثها المسلمون بعد ذلك، لا يمكن ان تعتبر علمانية؛ وكذلك بعض ما وضعه المسلمون المستحدثون في الدفاع التبريري عن الاسلام، لا يسوغ اعتباره دينيا، حتى ولو كان مفرغا في تعابير اسلامية.

٢

في التاريخ الاسلامي شواهد عديدة على افكار غريبة فرضت وجودها في موقف الحضارة الاسلامية العام من العالم. وهذه الافكار كانت، في اكثر من شاهد واحد، علمانية بالمعنى الذي تقدم تحديده. فالفئة الاولى من الظروف التاريخية في حياة الاسلام، تتصل بالبيئة العربية التي هبط فيها الوحي الاسلامي. فقد كانت هذه البيئة حافلة بالتقاليد العربية والاعراف الوثنية، نظير المنازعات العصبية، والمحالفات القبلية، وضروب شتى من عبادة الاوثان، مما غدا محظورا بحكم النظرة الاسلامية العامة. ولقد شن الاسلام حربا على الكثير من امثال هذه العناصر، ليس في غضون حياته الباكرة في الجزيرة العربية فحسب، بل ايضا، وعلى نحو آخر، في اثناء الخلافة الاموية. فالاسلام في المرحلة الاولى من كفاحه في وجوده الدنيوي، ظفر بتفادي التحول الى دين عربي اقليمي، لكنه اكتسب مع ذلك، طابعا عربيا خاصا، لان الوحي، ايا كان، انما يجيء بلسان القوم

الذين وجه اليهم. ثم ان الاسلام، مع انه حقق انتصاراً كاسحا على الاراء الوثنية، الا ان موقعة صفين، واقدام معاوية من بعدها على انشاء خلافة اموية، تسببا باول بادرة لدخول العلمنة في حياة الاسلام السياسية، بمعنى ان العمل السياسي، او على الاقل جانبا منه، زايل المبادئ الالهية الملهمة، ونزل الى معترك القوى السياسية، حيث كان الطموح الانساني هو الحافز الغالب[٣].

ثم ان الاسلام، في انتشاره شمالا داخل الاقطار التابعة للامبراطورية الفارسية او الامبراطورية البيزنطية، واجه مجموعا آخر من النظم السياسية والقوانين الادارية والمالية، اثار ضربا من التحدي للنظام الموحد الذي خضعت له جماعة المسلمين في المدينة المنورة. على ان قوة الدمج والتنسيق الكامنة في صلب الاسلام، طبعت هذه النظم بالطابع الاسلامي، فذابت في هيكل المجتمع الاسلامي، وفقدت سماتها الغريبة. ومع ذلك، فان بعض التعديلات التي طرأت على الاعراف الفارسية والاجراءات البيزنطية، لاسيما في نطاق فرض الضرائب، تسببت بحدوث تغاير في عناصر القانون الاسلامي، لم يكن ضعيف الاثر في علمنة جانب كبير من القوانين، التي اخذ بها العالم الاسلامي، في غضون القرن الثالث عشر والرابع عشر (التاسع عشر والعشرين). ولقد كانت هنالك ايضا، حركات ثقافية ذات طابع قومي، تخلفت عن هذه المواجهة بين الاسلام من جهة، والحضارتين الفارسية والبيزنطية من جهة اخرى، وذلك في مدى القرنين الثاني والثالث للهجرة، لاسيما عن طريق الفرس. على ان هؤلاء الفرس لم يلبثوا ان انصهروا في صميم الاسلام، فامتنع بانصهارهم على اي من الافكار العلمانية الرئيسية، ان تقتحم النظرة الاسلامية الى العالم من هذا المنطلق.

وفي اثناء العصر التالي، غدا تسرب النظم الدخيلة، امرا واقعا مع تفشي الضعف في الخلافة العباسية، وذلك في غضون القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة. ففي الوقت عينه الذي كان فيه الماوردي يحدد مهمة الخليفة، كانت سلطة الامراء الاقليميين تحل عمليا محل سلطة الخلفاء. وما ان ظهرت دولة السلاجقة، حتى برزت الى الوجود سلطة ثالثة، هي حكم السلاطين، انتظمت رسميا الى جانب الشريعة والخلافة. وبمقتضى هذا

٣ ـ انظر: Gibb, H.A.R., «An Interpretation of Islamic History» *Muslim World*, Vol. XIV, No. 1, Jan. 1955.
وفي هذا العدد ايضا: «Spiritual and Temporal Aurhority in Islam».

التحول الجديد، الذي برز في مؤلفات الغزالي، وبصورة اخص في كتاب «سياسة نامه» الذي وضعه نظام الملك، ظهر نظام ملكي ذو طابع ساساني، غريب عن النظام السياسي الباكر في الاسلام، لم يلبث ان اعتبر وجوده امرا ضروريا لصيانة الدين في المجتمع[٤]. وقد بلغ هذا الراي من الوهن والهزال حدا حفز العديدين من الصوفية والفلاسفة والعلماء في عصر المغول، نظير نجم الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، الى التاليف في نصرته.

ولا ريب في ان قيام نظام كالملكية الى جانب الخلافة، ادى في نظر اهل السنة، الى حدوث بعض التوتر في داخل العالم الاسلامي، وكان احد الاسباب الانقسام السياسي الذي عصف بدار الاسلام. وكل ما بقي منه وحدة رمزية ممثلة بالخلافة العباسية. ومع ذلك، فلا بد من التذكير بان الملكية ليست نظاما علمانيا صرفا، لان ذكرها، خلافا لذلك، طالما اقترن بالسلطة الالهية. وفضلا عن ذلك فان الملكية، بحسب النظرية السياسية الشيعية، هي نظام الحكم المفضل، الى ان يقوم الامام الغائب باعادة الخلافة الحقيقية الى نصابها. وعلى ذلك، فالذي جرى في فارس، انه بمجيء الصفاريين الى الحكم، اصبحت الملكية النصير الاكبر للتشيع، وغدت منذ ذلك الحين، وثيقة الصلة بالحياة الدينية في البلاد. وعلى ذلك، فمع ان الملكية اوالسلطنة، نظام لا يتحدر حتما من اصل اسلامي، فان ظهوره في الاسلام، لا يصح اعتباره بوجه، نظاما علمانيا دخيلا، كما تعتبر بعض النظم الحكومية الحديثة.

ومتى تحولنا عن الشؤون الاجتماعية والسياسية، الى المسائل الثقافية والفكرية، صادفنا مجددا، وجود عناصر دخيلة في دنيا الاسلام، هي الآن، ذلك التراث الضخم الذي خلفته الحضارات المتوسطية القديمة، وبلاد فارس، والى حد ما، بلاد الهند. لكننا هنا كذلك نتبين، بعد الدرس الدقيق، ان ما نقله المسلمون من هذا التراث انما هو تلك العناصر التي تحدرت اصلا من مصدر ملهم، لا مما في التراث اليوناني الروماني من اعتبارات علمانية اوطبيعية، تسببت اخر الأمر، بانقراض الحضارة التقليدية. وعلى ذلك

٤ ـ انظر : Lambton, A.S.K.,«Quis Custodiet, Custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government», *Studia Islamica*, Vol. V, 1956, pp. 130 ff. and Binder, L., «Al-Ghazali and IslamicGovernment», *Muslim World*, XLV, No. 2, July 1955.

٥ ـ انظر : « مرصاد العباد » لنجم الدين الرازي ، وكتاب الاخلاق للطوسي .

نرى حكماء الاسلام، يقبلون بشغف شديد على تعاليم المدرسة الفيثاغورية الافلاطونية، وعلى مؤلفات المشائين، عبر شروح الافلاطونيين المحدثين. فقد كان هؤلاء الحكماء في نظر المسلمين، كما كانوا قبلا في نظر الفيلسوف اليهودي فيلون، وارثي حكمة الانبياء؛ وفي هذه الحكمة بدت لهم عقيدة التوحيد الالهي التي دعا اليها الكتاب المنزل.

وهكذا جعل المسلمون من تراث الاسكندرية العلمي تراثا لهم. لان هذه الانماط من المعرفة، فعلت ما فعلته العلوم الكونية القديمة والوسطة، في توجيه الاهتمام الى اظهار وحدانية الطبيعة، ووجود قرابة متبادلة بين كل كائن وآخر[٦]. وبناء عليه، كانت هذه الانماط من المعرفة ذات صلة وثيقة بصميم الفكرة المحورية في الحكمة الاسلامية ـ اي التوحيد ـ بعيدة كل البعد عن النزعة العلمانية. ولقد كانت العلوم، وسائر التعاليم الدينية والماورائية، عبر التاريخ الاسلامي، مقترنة بعضها ببعض، كما تشهد على ذلك مجموعة مؤلفات جابر، ورسائل اخوان الصفاء. على هذا النحو التقت رياضيات اليونان والهنود في مؤلفات رياضيي المسلمين، وحفزتهم الى استنباط بعض فروع هذا العلم، وتطوير بعضها الآخر. نخص بالذكر منها علم الجبر. ولكن ههنا ايضا لم يعتبر علم الرياضيات مجرد تدبير علماني، بل اشبه بسلم يعقوب، ممتدا من عالم المحسوسات الى عالم اللامحسوسات، وادنى الى العلم الذي اعتبره الفيثاغوريون مفتاح خزانة الاسرار الالهية.

وكانت، الى جانب ذلك، بوادر من الثقافة التقليدية قلما اثارت اهتمام المسلمين. منها فلسفات الابيقوريين العلمانية، وبعض مذاهب الكلبيين، وفلسفة الذريين الطبيعية. الا ان العنصر الوحيد العلماني الذي نفذ فعلا الى النظرة الاسلامية الى العالم، كان الاعتبار العقلاني العريق في الفلسفة المشائية. فالاتجاه العقلاني، بحكم اعتماده على صحة احكام العقل الانساني، وهو مجرد انعكاس لتاملات الفكر، يميل بطبيعته الى ما هو علماني. لان الفكر الانساني، وان كان واقعيا، على صعيده الخاص، فهو قيد وتشتيت للقوة العاقلة. وهو بنسبة ذلك الواقع، راسخ الجذور في ذلك الفاصل الوهمي الذي يباعد بين وجودنا وبين الحقيقة القصوى. وهذه العقلانية التي لا تقوم اساسا، لا على الوحي الاسلامي، ولا على سواه من التعاليم الملهمة، التي هي في معظمها اقرب الى

---

٦ ـ انظر : Burckhardt, T. «Nature de la Perspective Cosmologique,» *Etudes Traditionelles*, Vol. 49, PP. 216 — 19.

اللقانة والاشراق، منها الى العقلانية، كانت لقرون عديدة المنبع الاساسي للعلمنة في حياة الاسلام الثقافية. ولقد تجلت فيه، اول الامر، في حركات فلسفية وكلامية متنوعة، كان في طليعتها حركة المعتزلة، التي لم يدركها الوهن الا في القرن الخامس والسادس للهجرة. ففي ذلك الوقت، ادى الضغط الذي فرضه الكلام والتصوف الى تقليص خطر اختناق الحياة الروحية تحت وطأة العلمنة، وفتح المجال من ثم لانتشار التعاليم الرصينة التي اطلقها حكماء، نظير شيخ الاشراق، شهاب الدين السهروردي، وابن عربي. بهذا التحدي، واجهت مبادئ الإسلام الروحية، حركة العلمنة في اعرق صورها، واستطاعت بالحد من تأثيرها، ان تتيح للعالم الاسلامي استئناف الحياة على تلك الاسس التي هيأها الوحي القرآني.

٣

ان اشد حملات العلمنة على الاسلام انما بدأت في القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد)، شنتها حضارة كانت، خلافا لحضارة اليونان الزائلة، اقوى من العالم الاسلامي ماديا، تحفزها رغبة في اخضاعه سياسيا واقتصاديا. وقد سهل هذا الاخضاع ضعف داخلي فشا في العديد من البلدان الاسلامية، كان قد بدأ بالظهور في الشطر الثاني من القرن الثاني عشر (الثامن عشر)، وانحلال جزئي في بعض الاخوانيات الصوفية. تخلفت عن انماط جديدة من العقلانية المتزمتة، ـ نظير الوهابية في جزيرة العرب، واهل الحديث في الهند ـ اخذ يفعل فعله في كل منحى تقريبا من مناحي الحياة الاسلامية، نخص بالذكر منها: القانون، والحكومة والادارة والتربية، وحتى الديانة نفسها[٧].

---

٧ ـ للوقوف مفصلا على التاثير الغربي الذي برز في هذه الظواهر وسواها من مظاهر الحياة في الامبراطورية العثمانية ، انظر : Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West,* Oxford University Press, 1957.

ولا حاجة بنا الى القول ان لفظة التحديث ، التي كثيرا ما ترد مرادفة لكلمة « العلمنة » ، قد اثرت هي الاخرى في حياة المسلمين اليومية : في ملابسهم ، وهندسة مبانيهم ، وتخطيط مدنهم ، ورياش منازلهم ، والوان طعامهم ، ومظاهر اخرى ذات طبيعة مماثلة ، مما له بوجه العموم ، اثر بعيد المدى في وجهة النظر التي يتخذها الانسان . ومع اننا لا نستطيع الخوض في هذا الموضوع الآن ، الا اننا نود ان نبرز اهمية هذه العوامل في تمهيد الطريق امام الحركة العلمانية .

ففي نطاق القانون، حدثت سلسلة من التغيرات او «التنظيمات» اجرتها الامبراطورية العثمانية في ذلك الجانب من القانون الذي كان من اول الامر خارج التشريع القرآني. فقد انقلب الى قوانين اوروبية مختلفة، وهذه القوانين تتحدر اصلا من مجتمعات ذات تنظيم ديني، نظير المجتمع البيزنطي او الفارسي، بل من العالم الغربي الحديث، الذي ما زال منذ عصر النهضة يسير بخطى متزايدة السرعة في اتجاه العلمنة الشاملة للحياة بجملتها. ويعمل على عزل الاشياء عن مبادئها الروحية. وهذا القبول للقوانين الاوروبية في نطاق التجارة، والشؤون المدنية، استتبع، في القرن الرابع عشر (العشرين) المطالبة «بالتحديث» ـ الذي كان دوما يحمل على معنى «الفرنجة» او «العلمنة» ـ حتى في قانون الاحوال الشخصية الذي بسطه القرآن بسطا وافيا. وعلى ذلك نلقى «مجددين»، نظير الزهاوي وطاهر الحداد، يطالبون للمرأة بالمساواة بمفهومها الاوروبي، و «تبريريين» نظير سيد امير علي، يخجلون من التصور الاسلامي لمكانة المرأة، لانه لا يجاري النظرة الاوروبية الحديثة[٨].

واما في الحقل الحكومي، فلم يتم شيء من العمل المتناسق، لان كلا من البلدان الاسلامية تجري على نظام سياسي خاص بها. لكن حيث تركز الاهتمام في النظرية السياسية السنية، برزت في هذه النظم مفاهيم غربية، كثير منها ذو سمة علمانية. وبخلافها مناطق فارس الشيعية، حيث استمر النظام الملكي، على انه النظام الاقرب الى النظرية السياسية الشيعية، الذي يحميه الدستور. ويجوز القول، ان افكارا كثيرة قد انتشرت في العالم الاسلامي كله، في ما يتصل بالحكومة والادارة، لم تكن غير اسلامية الاصل فحسب، بل كانت الى ذلك، حصيلة الثورات المختلفة التي نشبت في غضون القرنين الماضيين في اوروبا، كانت كل منها ترمي الى تحقيق مقدار اكبر من علمنة المجتمع. وهذه النظريات لم تكن اقلها اهمية النظرية القومية التي غدت، في اكثر بقاع العالم الاسلامي، قوة فاعلة في علمنة المجتمع الاسلامي.

على ان تسلل العلمنة الى العالم الاسلامي، لم يكن في حقل، اظهر منه في حقل التربية والتعليم. فههنا اخذت تبرز الى الوجود، ابتداء من القرن الثالث عشر (التاسع عشر)، مدارس ذات نمط اوروبي. انشأتها في الغالب سلطات اسلامية، توفرت على تعليم

٨ ـ من رغب في دراسة مفصلة عن حركة التحديث في الاسلام فليراجع : Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947

العلوم الاوروبية. وكان القصد منها في الاصل، مساعدة المسلمين على قهر الغزاة الاوروبيين. لكن الذي تخلف عن مثل هذه المدارس كان تحول قطاع من المجتمع الاسلامي الى طبقة ذات اراء تختلف اختلافا جذريا عن اراء الاكثرية الاسلامية، وحدوث تصدع خطير في بنية المجتمع الاسلامي[٩]. ويكفي، لكي تدرك هذا الفارق في الاتجاه، ان نجري حديثاً مع طالب في جامعة حديثة في العالم الاسلامي، ثم نقابل افكاره بافكار زميل له في احدى المدارس الدينية.

ان التربية الحديثة تمثل عاملا شديد الخطورة في تسرب الحركة العلمانية. وهذا الامر يصدق بصورة خاصة، ليس بالضرورة على مادة المواضيع، بل على المنطلق الذي منه تدرس. ان المدارس الاسلامية في العصر الوسيط، كانت هي الاخرى تعلم الرياضيات والعلوم الطبيعية واللغات والاداب، فضلا عن الكلام والفقه والفلسفة، لكن العلوم العصرية، التي تحمل اليوم هذه الاسماء، ليست مجرد امتداد للعلوم الاسلامية الوسيطة، كما يدعي الكثيرون من المسلمين التبريريين.

لا مراء في ان العلوم الحديثة، قد استعارت من العلوم القديمة والوسيطة، الكثير من التدابير والافكار. لكن وجهة النظر بين الوضعين بقيت مختلفة كل الاختلاف. فالعلوم الاسلامية رأت النور في عالم حل الله منه في كل مكان. فبنيت من ثم على اساس من اليقين الثابت، وكانت تنشر في مباحثها مبدأ الوحدة في الاشياء، وسبيله التركيب والدمج. اما العلوم الحديثة فتحيا، خلافا لذلك، في عالم لا وجود لله فيه، ولو افترض وجوده لكان في عرف هذه العلوم غير وارد. فهذه العلوم اذن قائمة على الشك. ولما كان هؤلاء العلماء قد اغفلوا المبدأ الموحد بين الاشياء، فقد عمدوا الى تحليل مشتملات الطبيعة، والمضي في تفريعها، متجهين نحو التعدد والتكثر، مبتعدين عن الوحدة والتوحيد. وهذا جعل اكثر الطلاب المسلمين الذين يزاولون هذه العلوم، يتسببون بزعزعة التقليد الاسلامي. لا

---

٩ ـ قال جب في كتابه... Modern Trends «من الاهمية بمكان، بالنسبة الينا، ان نتحسس الفارق الجسيم بين التربية الدينية والتوجيه العلماني في مصر، وان نقف على عواقبه البعيدة المدى. فان اثر ذلك لم يقف عند اثارة مدرسة على مدرسة، وجامعة ضد اخرى، بل عمل، اكثر من اي دافع آخر، في تصديع المجتمع الاسلامي، واضعا النهج التقليدي في مواجهة مع التحديث الغربي، في كل مرفق تقريبا من مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية: في زي اللباس، اسلوب العيش، وعادات المجتمع، وضروب اللهو، وحتى في طريقة الحديث». ومثل هذا يجوز ان يقال عن بلاد فارس وباكستان، واكثر البلدان الاسلامية الاخرى.

يستطيع كل منا، لسوء الطالع، ان يرى السماء على صورتين في وقت واحد: كقاعدة للعرش الالهي، وكدوامة متوهجة تدور في اجواز الفضاء[١٠]. وبناء عليه، نجد ان تعليم الفنون والعلوم الاوروبية على اختلافها ـ وهي تعتمد في غالب الامر وجهة نظر مغايرة للنظرة الاسلامية ـ قد افسح في برامج المدارس والجامعات، في البلدان الاسلامية، المجال واسعا لاقحام العنصر العلماني في عقول قطاع ليس بقليل من المجتمع الاسلامي.

ولقد تسللت العلمنة اخيرا، الى حقل الدين نفسه بعض الشيء، وذلك تحت ستار القومية، او بصورة دوافع تبريرية اخرى[١١]. فالدعوة التي اطلقها جمال الدين استيرابادي المعروف بالافغاني، والشيخ محمد عبده، الى اعادة النظر في اصول الحكم، وفي الكلام الاسلامي، كانت تتسم في الغالب، بميل الى التقليل من اهمية العناصر التي لم تكن على وفاق مع الفكر الحديث، ان لم يكن الى انكارها جملة. وهذا الاتجاه، ادى آخر الامر، الى ظهور حركة سلفية وهابية جديدة في مصر، انتشرت منها الى بلدان اخرى بينها فارس، حيث ظهر لها من بين رجال الدين دعاة نظير «شريعتي سنجيلاجي»؛ وحتى في الهند، حيث كانت موجة التحديث، في حقلي الفلسفة والتربية، اوسع انتشارا منها في الشرق الاوسط؛ فجميع دعاة التحديث تقريبا، من السير احمد خان وسيد امير علي، الى بعض الشخصيات المعاصرة، قد لحقهم شيء من اثر العلمنة. ومع ان اكثر هؤلاء المؤلفين بقوا يفكرون في مدار التوحيد الاسلامي، فان بعض المفكرين المصريين، نظير علي عبد الرازق، والشيخ خالد، وطه حسين، انطلقوا خطوة اخرى بان دعوا صراحة الى فصل الدين عن الحياة الزمنية، جاعلين من العلمنة قطبا شرعيا موازيا للدين. ولقد عملت الحركة البهائية في فارس، وفي مناطق اخرى من العالم الاسلامي، على ادخال افكار غريبة واراء علمانية، بعد ان البستها ثوبا دينيا، واسهمت في نشر العلمنة بين فئات معينة من المواطنين في هذه الديار.

ومع ذلك فاننا نرى ان مبادىء التوحيد تتحداها الافكار العلمانية، في جميع مرافق الحياة تقريبا، وان العالم الاسلامي يواجه خطرا ماحقا من الشرك والالحاد: ان

---

١٠ ـ للوقوف على بحث دقيق ومسهب في هذه المسألة ، انظر :
F. Chuon, *L'Oeil du Coeur*, Paris, 1950, pp. 184-8

١١ ـ انظر : L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, 1954, pp. 350 — 62.

يقيم من الافكار الاوروبية الحديثة آلهة الى جانب الاله الواحد الصمد. اما نتيجة هذا الصراع، بين مدافع يوهنه الضعف، وعدو تؤيده القوة المادية، فالتكهن عنها في منتهى الصعوبة.

ان العالم الاسلامي لا يستطيع ان يرجو العودة الى حياة منسجمة متكاملة، بينما الفوضى في عالم الغرب في تزايد مستمر. ثم ان الاسلام ليس مذهب محبة فحسب، شأن النصرانية، فهو لا يقوى، لذلك، على ان يبقى غير مكترث لما يعرض امامه من صور المعرفة. ان سبيل الاسلام الى الحق هو اساسا المعرفة الباطنية، لذلك ينبغي له ان يبدي استجابة ما لنظم اخرى تدعي انها جديرة بانشاء علم بالاشياء، ويترتب عليه ان يتمكن من ان يضم جميع مراتب الوجود في موقفه من الكون.

ومهما كانت نتيجة هذا الصراع، فلا ريب ان سحب الوهم الباطل ستتبدد وتنقشع. ومهما بدا للعيان من طغيان الفكر العلماني، فليس فيه من الجوهر اكثر مما في طبيعة الانسان الضعيفة المتقلبة، التي منها يستمد وجوده. فعندما يزول الفاصل الوهمي بين روح الانسان والذات الالهية، نتيقن ان ليس ثمة سوى مبدأ واحد. هو السائر في كل صورة من صور التجلي: وان الحق الذي سلمنا به للطمئنة، من حيث هي المبدأ المنافس للدين، لا يعود اكثر من واقع اوهام في نفس لم تستيقظ بعد من حلم الغفلة والاهمال.

الفصل الثالث

قانون الأحوال الشخصية في الشرع الاسلامي

١

لما لم اكن فقيها، او رجل قانون بالمعنى التقليدي، ولا محاميا بالمعنى الحديث، بل مجرد تلميذ في موضوع الاسلام والحضارة الاسلامية، في نطاقه الفكري والروحي، ارى لزاما علي ان احلل المبادئ العامة. واوضح الاسس السليمة، التي تقوم عليها حصرا، مناقشة القضية المثارة في هذا البحث. اما تفاصيل تطبيقها فانني اترك نقاشها لمن هم اجدر مني في مسائل القانون.

ولا بد لي من ان اوضح اولا، انني اذ اعرض لقانون الاحوال الشخصية الاسلامي، انما اخوض في شؤون الشريعة. وعلى ذلك فتركيز البحث سيكون على «الدين» اكثر منه على «القانون»، بالمعنى المألوف لهذين التعبيرين اليوم في اللغات الاوروبية. ان كل بحث في القانون الاسلامي يتناول، ولا بد، اخص العقائد والمواقف الدينية؛ وذلك لان الارادة الالهية في الاسلام، تتجلى فعليا بصورة قانون معين، وليس تجريديا بصورة وصايا اخلاقية عامة. فالنصرانية تعلم بان الله يطلب من الانسان ان يكون محسنا او متواضعا، كما تدل على ذلك تعاليم المسيح دلالة واضحة، لكنها لا تبسط للمرء كيف ينبغي له ان يطبق هذه الفضائل بصورة عملية. ولهذا يبقى التعليم الديني العام على صعيد تجريدي مبهم. لا يتاثر بالتغييرات التي تطرأ على ما يسود المجتمع الانساني من

* نعرض في هذا المقال لبعض المسائل التي تصدينا لها في موضوع «احداث تغييرات في قانون الاحوال الشخصية». وذلك في ندوة عقدت في اثناء الدورة السادسة والعشرين لمؤتمر المستشرقين في دلهي، في شهر جنيوار (كانون الثاني) سنة ١٩٦٤.

قوانين عملية. ولهذا السبب، لا يستطيع الاوروبيون، ولا المسلمون الذين الفوا الاداب الغربية اكثر من ادابهم، ان يدركوا السر الكامن في إلحاح المسلمين التقليديين على التشبث بحرفية الشريعة الالهية.

ان لدينا ما يبرر القول بان الغرب الحديث ليس حصيلة المسيحية. ومع ذلك فان الذين يعارضون المسيحية في العالم الحديث، هم انفسهم، لا يستطيعون، في هذه الحال، ان يقتلعوا من نفوسهم الفي سنة من التراث الذي يحملونه بغير اختيارهم. وهذا التراث يبرز جليا عندما يثار موضوع نظير القانون الاسلامي للاحوال الشخصية. فههنا يتخذ العلمانيون والمسيحيون وكثيرون من المسلمين العصريين موقفا موحداً، قائماً في الاساس على نظرتهم الى القانون المعتمد في الحضارة الغربية، والمتحدر بالاكثر من طبيعة النصرانية الخاصة، كسبيل محبة، لا كشريعة الهية.

ومما لا بد لنا من ان نحسب له حسابا، ذلك الفارق في التصور بين القانون السامي والاسلامي من جهة، والقانون الحديث من جهة اخرى. فالتصور السامي المشترك بين اليهودية والاسلامية، يفهم القانون على انه تجسيد لارادة الله، وحقيقة مطلقة ازلية وثابتة؛ وعلى انه معيار نموذجي تقاس به كمالات المجتمع الانساني ونواقصه، ويحكم به على تصرفات افراد البشر؛ ومرشد يضمن لمن يتبعه الظفر بالنجاة، ويعرض من يخالفه للهلاك والدمار. فهو نظير «ناموس مانو» الهندوكي او «الدارماء الذي يتعين على كل انسان ان ينقاد اليه من اجل الحصول على الغبطة. وعليه، فبحث القانون في الاسلام، لا يقل خطورة بالنسبة الى الدين الاسلامي، عن بحث اللاهوت بالقياس الى الدين المسيحي. اما البحث في التعديل، فهو على قلته، لا يمكن ان يتم في الشرع الاسلامي، الا على يد اكفاء في معرفة الشريعة، تماما كما يمتنع في المسيحية، بحث اللاهوت والعقائد الكنسية الا على الضليعين في مثل هذه الامور. فاحداث تغيير في قانون الاحوال الشخصية من الوجهة الاسلامية، لا يمكن ان يخطر في بال احد انه جائز لهيئة تشريعية تألفت بالانتخاب العادي، مثله في ذلك مثل تعاليم الكنيسة المسيحية، التي لا يمكن السماح بتعديلها لهيئة شرعية مماثلة. والغفلة عن هذه المشابهة بين دور اللاهوت في المسيحية ودور الشريعة في الاسلام، هي وحدها السبب في عدم اقتناع الجميع بصحة القياس بينهما.

ولنتفحص الآن صلة الشريعة بالعالم الذي نعيش فيه. ان الحقيقة، في اعتقاد الكثيرين،قد وفي بحقها العالم الطبيعي والنفساني الذي يحيط بنا، وكل ما لا يوافق هذا

العالم هو باطل. اما الاعتقاد الاسلامي فهو، نظير كل فلسفة تقليدية، يقوم على اساس الاعتقاد بان الحقيقة تشمل مراتب من الوجود، اسفلها وابعدها عن المصدر الالهي لكل حقيقة، هو عالم المادة. فالشريعة اذن، لما كانت حقا ازليا تابعا لمراتب الوجود العليا، امتنع ان نحكم ببطلانها، ان هي لم تكن على وفاق مع بعض الظروف الخاصة، في بقعة ما من المكان، او في لحظة ما من الزمان؛ بل الاولى ان نحكم بوجوب تمشي العالم مع الشريعة الالهية. فالشريعة لا تفقد شيئا اذا امتنع الناس عن السلوك بموجبها. وبالعكس فان الانسان وعالمه يفقدان كل شيء، اذا اعوزهما الانسجام مع الارادة الالهية، التي ليست الشريعة سوى تجسيد لها.

كثيرا ما يقال لنا في هذه الايام: انه يجب علينا ان نسير في مستوى العصر. ونادرا ما نسأل: في اي مستوى ينبغي على العصر ان يسير؟ ان الذين فقدوا رؤيا الحقيقة التي تتخطى الزمان، وسقطوا في شباك الزمان والمكان، وانفعلوا بعوامل التاريخ السائدة في الفلسفة الاوروبية الحديثة، هؤلاء يصعب عليهم تصور نصاعة الحق الذي لا ينسجم مع محيطهم الخارجي المباشر، في حين ان الاسلام قائم على مبدأ هو ان الحق يتخطى التاريخ والزمان. ان الشريعة الالهية هي حقيقة واقعية مطلقة، وهي المعيار الذي يوزن به الانسان وتقيم به اعماله، وليس الامر بالعكس! فالذي ندعوه «العصر» اليوم قد يكون، الى حد بعيد، مجموعا من المعضلات والعقبات تخلفت عن جهل الانسان بطبيعته الحقيقية الخاصة، وعن إصراره العنيد على ان «يعيش بالخبز وحده». فمحاولة تنسيق الشريعة الالهية مع مقتضيات العصر، لا تقل عن الاقدام على الانتحار الروحي، لانه يتخلى عن المعيار نفسه الذي به يحكم عمليا على قيمة الانسان في حياته وافعاله. وبذلك نسلم الانسان الى احط نزوات طبيعته الدنيا. واقل ما يمكن ان يقال عن هذا الاتجاه، في معالجة مشكلة القانون والدين في الاسلام، بوجه العموم، ان محاولة تنسيقه مع العصر، انما هي اساءة فهم لروح الاسلام، والوجهة نظرة العامة بالاطلاق.

لقد عمل الاسلام دوما على اعتبار ظاهرة العقل الايجابية، وقدرة الانسان على التوصل الى العقيدة الاساسية في الاسلام، وهي عقيدة التوحيد، عن طريق عقله. والواقع ان القرآن كثيرا ما يصف اولئك الذين انحرفوا عن الدين بانهم «لا يعقلون». لكن هذا لا يجيز للعقلانية ان تقوم، في ظروف ما، على معالجة الشريعة بناء على احكام التفكير الانساني؛ لان الانسان انما يستطيع التوصل الى التوحيد بعقله، فقط اذا كان هذا العقل في حالة سليمة. ان العمل بحسب الشريعة هو وحده يزيل من النفس العقبات التي

تعترض سلامة العمل العقلي وتطمس رؤياه. فالشريعة اذن، هي التي تضمن سلامة العقل، لذلك كان الاقدام على تغيير الشريعة عن طريق التفكير الانساني، بحجة ان القرآن قد امر الانسان باستخدام قواه العقلية، سفسطة فارغة، ووسيلة خادعة لتضليل النفوس الساذجة.

٢

ولنا ان نتساءل الآن: لماذا اثيرت مسألة تعديل قانون الاحوال الشخصية الاسلامي على الاطلاق؟ علينا بعد ان وصفنا بايجاز طبيعة الشرع الاسلامي، ان نتحول الآن الى عنصرين من عناصره جديرين بالتحليل هما: مسألة التعديل، وقانون الاحوال الشخصية. ليس في مصادر التراث الاسلامي تعبير خاص بقانون الاحوال الشخصية، لان الشريعة تغي نظريا بجميع شؤون الحياة الانسانية، فرديا وجماعيا. فاذا كان مثل هذا التعبير قد دخل اللغة مؤخرا، وقدر له ان يتسرب الى القانون الاسلامي المعاصر، الخاص بالاحوال الشخصية، فذلك لانه، حتى في العصر الاموي، لم تكن الشريعة تطبق عمليا تطبيقا كاملا في بعض مرافق الحياة، نظير تنظيم فرض الضرائب. كذلك الكثير من المعاملات السياسية التي اجراها حكام مسلمون، فقد بقيت خارج احكام الشريعة. ولهذا السبب، فان الاصلاحات التي اجرتها دول اسلامية عديدة، رغبة منها في ادخال بعض النظم الاوروبية مثل «تنظيمات» العثمانيين، لم تترك اثرا بعيدا في تركيب المجتمع الاسلامي. والذي حافظ فيها على كيانه عبر العصور كان ذلك الجانب الخاص باوضاع الانسان، نظير الزواج والطلاق والارث، فعرف لذلك بـ «قانون الاحوال الشخصية». ولقد كان هذا الجانب من الشرع الملجأ والحصن الذي اتاح للمجتمع الاسلامي ان يبقى اسلاميا، على ما كان من تعدد النظم السياسية المختلفة التي سادته في القرون الماضية. وعلى ذلك فالموضوع المطروح للمناقشة انما هو حصن الشريعة الاخير في المجتمع الاسلامي ككل.

اما في ما يتعلق بمسألة التغيير الذي يدور حوله موضوع هذا المقال، فانه يقع في جملة تلك العوامل المعقدة التي تتسم بها حركة التحديث عموما، في الغرب وفي الشرق على السواء. نذكر اولا انه بانتشار الاعتقاد بذلك الصنم الزائف الذي نصبته الفلسفة الاوروبية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر باسم «الرقي»، عمد كثيرون في الشرق، غير

واعين، الى حمل «التغيير» على معنى التقدم. ولما كانوا قد تناضلوا عن فطنتهم لحكمة الاعتبار التاريخي، فقد اخذوا ينظرون الى الاشياء في ضوء التغيير والملاءمة، بدلا من قياسها بجوهرها الثابت. فهم لذلك يساوون بين ثبات الحق من جهة، وجمود الفكر وتحجره من جهة ثانية. ونشير ثانيا الى ان تركيب الحضارة الغربية، حتى في ما سبق العصر الحديث، كان يعتبر القانون من ناحية قابليته للتحول. وفضلا عن ذلك فقد كانت هذه السمة مما ورثته حركة التحديث، وهي وليدة الحضارة الغربية. اما النصرانية، فقد كانت بحكم طبيعتها نظاما غيبيا، اشبه شيء بالطريقة الصوفية. فهي لا تشتمل على شريعة عملية، ولذلك كان لا بد لها من ان تستلحق شيئا من القانون الروماني، من اجل ان تصبح دين حضارة بكاملها، وعلى ذلك فالقانون الروماني، حتى لو كان ذا مسحة الهية في نظر الديانة الرومانية، فانه لم يكن قط جزءا من صميم الوحي المسيحي. ولذلك فان المسيحين لم ينظروا يوما الى قانونهم كما نظر اليهود والمسلمون والهندوس الى ما يعنيهم من ذلك. هذا هو السبب الرئيسي في عجز الغربيين عادة عن ادراك معنى الشريعة، وفي موقف المسلمين الذين انطبعوا بالحضارة الغربية، من مشاكل القانون الاسلامي في العالم الحديث، من وجهة النظر الغالبة في هذه الايام.

وينبغي ان يضاف الى سوء الفهم هذا، العوامل النفسية المتخلفة عن قرون من الضغط الذي فرضه الغرب على جميع الحضارات الشرقية. ففي عقول الكثيرين من المسلمين شعور بالنقص تجاه الغرب، يدفعهم الى الانقياد اليه انقيادا اعمى، والى النظر الى تراثهم الخاص نظرة احتقار، او في احسن الحالات،نظرة تسليم تبريري. وهم في هذا الوضع الفكري، يحاولون عادة ان يغيروا في دينهم وقانونهم، الاوضاع التي لا تلائم زي اليوم، ويسمون ذلك «تمشيا مع العصر»، لا لشيء غير اخفاء ضعفهم الفكري وتخاذلهم الروحي.

لنأخذ مثلا مشكل تعدد الزوجات، وهو ليس محصورا في الاسلام على الاطلاق. (فقد كان لشارلمان زوجات كثيرات). فالكثيرون من المسلمين العصرانيين، يشعرون بشيء من الارتباك، من جراء هذا التدبير في الشريعة، وذلك لا لسبب الا لكون النصرانية قد توصلت اخيرا الى تحريمه، ولانه من الامور المحظورة في الغرب اليوم. ثم ان الاحتجاج عليه لا يعتمد المنطق بمقدار ما يستثير العاطفة، وهو يستند بالاكثر الى ما للغرب المعاصر من مكانة عندهم، وهيبة في نفوسهم. وجميع البينات التي تثبت ان تعدد الزوجات هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على الكثير من الامراض الاجتماعية الحالية، لا تاثير لها على

اولئك الذين اقاموا زي العصر في مكان سنة النبي! وقد نتساءل: لو ان هذه النزعة العصرية نشأت في بلدان حملايا، بدلا من اصقاع اوروبا، هل كان المسلم العصري المتذبذب يقدم على تأويل احكام الشريعة، بحيث تجيز تعدد الازواج، كما يؤولونها اليوم على معنى الزواج الاحادي الشائع في العرف الغربي اليوم؟

نحن لا نقترح طبعا وجوب بقاء المسلمين معرضين عن العالم الذي يحيط بهم. فهذا الامر لا هو مشتهى ولا هو ممكن. وليس من دولة اسلامية تستطيع ان تحجم عن اقتناء القطارات والطائرات، لكن المسلمين يستطيعون ان يتفادوا تعليق الرسوم «فوق الواقعية» على جدرانهم. وهذا معناه ان هنالك اوضاعا معينة في حياة القرن العشرين، لا يستطيع العالم الاسلامي ان يغيرها، فعليه اذن ان يعايشها، في حين ان هنالك اوضاعا اخرى بامكانه تحاشيها. والفرق كل الفرق في الموقف الذي يتخذه من العالم الحديث. قد يصادف احدنا وضعا ما تصعب فيه ممارسة الشريعة بجميع متطلباتها، ليس لوجود نقص في الشريعة نفسها، بل لان الظروف التي يعيش فيها قد قصرت عن تلك المبادئ الثابتة التي تسود بالنهاية كل اعتبار بحكم الضرورة. وهذا يستطيع احدنا ان يقوم به باتباع تعاليم الاسلام نفسه؛ لان النبيَ قد سمح، حتى باداء الصلاة على ظهر الحصان في زمن الحرب.

او اننا نستطيع، كما هو مألوف اليوم، ان نعتبر العالم بمنزلة الحقيقة الوحيدة، ونحكم على صحة الشريعة بدرجة ملاءمتها لهذا العالم. وهذا الموقف بجملته غير اسلامي؛ وهو نظير وضع العربة امام الحصان! مثل هذا الموقف يجعل العالم في نهاية الامر، واحكام الانسان الناقصة في تكوينه، تحل محل الاله. وبمثل هذا الموقف يرتكب الانسان اثما هو فقهيا اكبر واخطر الآثام في الاسلام، وهو الشرك.

ان الاسلام سبيل سلام قائم على تحقيق التوزان بين جميع الميول والحاجات الانسانية، التي هي بحكم الضرورة، بمثابة الاساس لجميع مجاهدات الانسان الروحية. فالشريعة هي منشئة هذا التوازن والعاملة على صيانته. وقوانين الاحوال الشخصية تمثل دورا ذا اهمية خاصة في حفظ هذا النظام، واستمرار هذا التوازن الانساني. فاذا قدر لهذا التوازن ان يختل، فان السلام الداخلي والخارجي، الذي يسعى كل منا اليوم وراءه ونادرا ما يبلغه، يتلاشى من الوجود. ان جميع الاصلاحات والتعديلات المقترحة اليوم ـ وعلى الاخص ما يتصل منها بقانون الاحوال الشخصية ـ ينبغي ان تستهدف صيانة هذا التوازن وتوطيد بنائه، لا هدم اركانه. هذا التوازن الذي

رمزه الاول في الاسلام هو الكعبة الطاهرة. ان مسألة تعديل قانون الاحوال الشخصية الاسلامي، ينبغي ان يباشر بروح الايمان بالشريعة، وبالحرص على تطبيقها وحفظها في العالم المعاصر، باقصى قدر ممكن، وبالعمل على بناء حياة المجتمع الاسلامي بحسب مقتضاها. ولا يصح ان يباشر بالتسليم بجميع «القيم» والمعايير السائدة في الغرب اليوم، التي توصي بالسعي في تعديل القانون الاسلامي. هذه الاعراف و «القيم» التي تبدو اليوم وكأنها ثابتة، لا تقل تقلبا عن اي من الظواهر المتبدلة في الطبيعة الانسانية التي هي قائمة على اساسها.

فاذا تم اقبال الطبقة المثقفة من المسلمين على تعديل قانون الاحوال الشخصية الاسلامية بالروح الذي وصفناه، عندها تتجلى هذه القضية للعيان في ضوء مختلف كل الاختلاف. ذلك ان الخلاف بين الفئات المثقفة بالثقافة الغربية وباقي المجتمع الاسلامي يزول تماما، ويدرك الجميع على وجه صحيح اهمية الشريعة، من حيث هي اساس الاستقرار في الحياة الانسانية، ويتفهمون كذلك ان الاهتمام الشخصي بالشؤون المتعلقة بالاسلام، مع انه من واجب كل مسلم، الا ان تطبيق الشريعة بتفاصيلها، على اوضاع طارئة جديدة، خاص بعلم الفقه، ويترتب على الفقهاء وحدهم ان يعالجوه فاذا كان احدنا يدرك حقا طبيعة الشريعة، فانه لن يكون اكثر امتناعا عن التفكير في ارسال مريض الى رجل ليس بطبيب، منه في تحويل مسائل تتصل بقانون الاحوال الشخصية الاسلامي الى غير متخصص في الشريعة، بل الى فقيه او عالم ضليع بشؤون الفقه. والا فانه يواجه في كلتا الحالتين ـ سواء اكان المريض فردا او مجتمعا ـ خطر مرض اشد ان لم يكن خطر الموت.

٣

ونود ان نضيف الى ما تقدم، في خلاصة هذا البحث، ان اتباع الافكار الغربية اتباعا اعمى، في مسائل تتعلق بالقانون، كما في العديد من الحقول الاخرى، لا يحل اية معضلة اساسية من معضلات المجتمع الاسلامي. لانه نوع من المحاكاة او المجاراة العمياء، التي تفوق بمحاذيرها التزام التقليد الموروث الذي طالما شجبه الحكماء المسلمون عبر القرون. فبالتسليم بصحة الشريعة لاغير، وباعتماد قانون الاحوال الشخصية على الاخص، يستطيع المجتمع الاسلامي ان يواجه مشاكل العالم الحديث.

وعن طريق الشريعة وحدها، يمكن التوصل الى تغيير مجد. والواقع ان قيمة اي تغيير ينبغي ان تقاس وجاهيا بمقتضى حق ثابت. ولو قدر لنا ان نفقد الشريعة لفقدنا ذاك الذي من اجل بقائه نحاول اصلاح المجتمع الحالي. وعندها تصبح اصلاحاتنا مجرد مفاسد، وكل ما يكون قد تم لنا هو إطلاق قوي تشوش اسس مجتمعنا، وافساح المجال لهواجس وتصورات فردية، لكي تفرض نفسها على احكام إلهية هي وحدها جديرة بان تعطي الحياة الانسانية معنى كريما.

الباب الثاني

في العلوم الشرقية

الفصل الرابع

الكونيات بين أرسطو وابن سينا
وأهميتها في التراث الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو
ويعلم ما في البر والبحر
وما تسقط من ورقة إلا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الأرض
ولا رطب ولا يابس
إلا في كتاب مبين

الانعام / ٥٩

ان الطبيعة الدائرة، التي تسم الطين الفاني بسمة الحق، تنجز عملها باتقان تام، لكنها لا تعبأ في اي نزل تتوقف.
(دانتي، الفردوس، الفصل الثامن ص ٧★١).

١

ان النظر في الشؤون الكونية يعالج اسباب الكون القصوى: اصله، وتركيبه، ومحتواه النوعي. فعلم الكونيات في التراث الفكري، سواء أكان يونانيا او نصرانيا او اسلاميا، هو في جميع الحالات، تطبيق المبادىء الكونية ذوات الطبيعة الماورائية، على الوجود الكوني. ومع ان ثمة فروقا بين الاعراف التقليدية المختلفة في تطبيق هذه الحقائق الكونية، فأن الهدف المطلق من علم الكونيات ما زال هو اياه. وكما سبق ان قيل بوضوح: «ان الغرض الاساسي الذي ترمي اليه العلوم التقليدية هو وحدانية كل ما هو موجود»[١]. ولا حاجة الى القول: ان الغرض الذي ينشده هذا النوع من للعلم ليس هو

١ ـ راجع : T. Burckhardt, «Nature de la Perspective Cosmologique,», *Etudes traditionelles*, Vol. 49, 1948, P.216.

بعينه غرض العلم الحديث. ففي حين ان العلوم التقليدية يسودها الطابع النوعي، وتسعى عن طريق ادراك الرموز الماثلة في الطبيعة، الى احراز العلم بالحقيقة التي تتخطى الطبيعة، فان العلم الحديث كمي، وهو يعالج ظواهر الطبيعة على انها حقائق خالصة، ولا يبدو فيه ميل الى استطلاع علاقتها بأي نظام آخر من الحقائق.

والخطوة الاولى في دراسة مقارنة لهذه الكونيات، ينبغي ان تبدأ بتفهم الكونيات القديمة والوسيطة من وجهة نظر اصحابها. فهذه الكونيات ترمق الكون بجملته وكأنه أيقونة للتأمل، وليست محاولات صبيانية للتوصل الى اسباب وهمية تعلل احداثا طبيعية. فلكي نتمكن من ادراك مدلولاتها الرمزية، علينا اولا ان نسلم بقانونية العلوم التقليدية، التي تنشد هدفا مباينا لهدف مثيلاتها من العلوم الحديثة. والواقع ان ثمة عددا لا يحصى من العلوم التي تتناول الموضوع، لكنها تنظر اليه من زوايا مختلفة، وكل منها صحيح بنسبة ما يستطيع ان يكشف من ظاهرة الحق التي تلائم وجهة نظره الخاصة. ولنا ان نقول: ان الكونيات القديمة والوسيطة، نظير معظم الفنون في تلك العصور، ليست «طبيعية» لكنها تحاول ان تتبين، من خلال الطبيعة، ما يقع في ما وراء الطبيعة. فانتقادنا لمشهد طبيعي صيني، بالاعتماد على مقاييس الفنون الطبيعية، يحول دون استيعاب رسالته بجملتها. ومثل هذا القياس يجوز في موضوع الكونيات التقليدية، لان اهميته الحقيقية تتجاوز الناقد الذي يسعى وراء اوصاف العالم الكمية وخصائصه الطبيعية.

ان الكثيرين من الباحثين الغربيين، كثيرا ما يميلون الى ان يردوا الى اصل يوناني، كل ما فيه شبه بالافكار اليونانية. وهذا الاتجاه يصدق بصورة خاصة عندما يطبق على فيلسوف مسلم مثل ابن سينا، الذي اعتبره البعض فيلسوفا يونانيا في ثوب اسلامي[٢]. اما اذا كان التعريف الوارد اعلاه للكونيات، من حيث انها وصف نوعي للكون، مسلم به، فلا بد من الاعتقاد بوجود مشابهات ثابتة، في هذا الموضوع، بين وجهات النظر في الاعراف المختلفة. لان الحق كالشمس، هو لجميع الحضارات على ما قد يكون بينها من الفوارق التاريخية.

اما في ما يتعلق بارسطو وابن سينا، فان هنالك ضروبا من الاقتباس والمجاراة. وعلى ذلك فانتشار تاثير ارسطو على نطاق واسع في دنيا المتوسط، واعتباره لغة مشتركة

٢ – راجع: T.J. De Boer. *History of Philosophy in Islam* London, 1933, pp. 131—153.

بين ارباب التراث الابراهيمي، من يهود ونصارى ومسلمين، يبرر العمل على وضع دراسة مقارنة بين كونيات هذا الفيلسوف «الوثني»، وكونيات ابن سينا المسلم؛ غرضها الكشف عن المشابهة في التركيب العضوي بين النظامين الكونيين، وتوضيح التأثير التاريخي الذي تركه احدهما في الآخر.

ان ابناء العصر القديم والوسيط اقاموا علمهم على رموز اساسية معينة تتصل اتصالا حميما بحقيقة الطبيعة الخالصة. احدها هو المكان، الذي يرمز الى كامل امكان المطلق. والمكان يضم الجهات الست: الاربع الكبرى، ثم السمت والحضيض، فالاتجاه العلوي ينطوي على معنى الارتفاع الوجودي، بما فيه الروحي والاجتماعي والمادي، ويمثل الاتجاه السفلي هبوطا موازيا. وهذا التعريف الطبيعي قد استمر حيا في كثير من تعابير اللغات الحديثة نظير «الرقي في الحياة»، واقترنت به صفات الخفة في الاشياء والثقل، اقترانا محكما بهذه الولاية الرمزية، على اعتبار ان الاشياء الخفيفة ترتفع ابدا بالنسبة الى الثقيلة منها.

وهنالك مجموع آخر من الرموز تتصل بالاشكال الهندسة. فالكرة هي الشكل الاكمل، ومن خصائصها الخفة وسهولة التحرك. وكل منهما مقرون بالروح. اما المكعب فهو، من جهة اخرى، اكثر الاشكال ثباتا وصلابة، وهو يتصل طبعا بركن الكون المادي، وبصفة الاستقرار في المادة. والذي يشهد على سعة انتشار هذه الرموز، وجودها في مختلف الثقافات، كما في النصرانية والاسلامية والصينية والسيوكسية[٣]. وقد استخدم ارسطو وابن سينا هذه الرموز وسواها الى ابعد حد في شرح النظام الكوني ـ ذلك النظام الذي استمرت صفته الرمزية عند الشعوب القديمة والوسيطة التي بقيت روح الرمزية فيهم وافرة الحيوية.

٢

لما كان علم الكونيات، في عرف ارسطو، فرعا من العلم الطبيعي، وكان علم ما بعد الطبيعة متقدما على العلم الطبيعي، فان الوقوف على النظام الكوني، افضل ما يتم عن طريق ما سماه بـ «علم الوجود»، الذي منه يتكون موضوع «ما بعد الطبيعة». فما ورائيات ارسطو هي في الاساس علم الوجود، لانها تعالج الوجود المطلق الذي يتركز في قطبي

٣ ـ رنيه كوينون: René Guénon, *La grande triade*, Paris, 1946

الماهية والذات، او الصورة والمادة. وهذا العلم متقدم على جميع العلوم، لانه يعالج اهم المواضيع بالاطلاق[٤]. وكما يقول ارسطو نفسه: «ان العلم الالهي خاص بالله»[٥]. «والعلم الطبيعي ايضا ضرب من الحكمة، لكنه ليس من الصنف الاول»[٦].

والوجود المطلق يتركز في قطبي الصورة والمادة. وكل موجود في هذا العالم مؤلف من هذين المبدأين بدرجات متفاوتة. وفيما ترتفع الصورة المطلقة فوق عالم الظواهر، تقع المادة المجردة دونه. ان مفهوم المادة الحديث المستمد اصلا من ديكارت، كان غريبا عن اليونان، بل عن غير الغربيين بوجه العموم، ولم يظفر بموطىء قدم في الغرب الا باطلال القرن الثامن عشر، فالمادة في مفهوم ارسطو والقديس توما، كانت اما «المادة الاولى» التي هي القطب المادي العام في الكون، او «المادة الثانوية» وهي القطب المادي الخاص في ظاهرة معينة. والمادة كما يقول ارسطو «ذات مدلولين: الاول المادة المطلقة التي هي غير محمولة على شيء معين، والثاني ذلك الشيء المعين والمنفصل ــ ومن هذه الطبيعة شكل كل شيء صورته»[٧]. وعن الصورة يقول: «ان صورة كل شيء هي ما يقال انه هو»[٨]. ولقد قيل الكثير حول الخلاف بين ارسطو وافلاطون في معنى الصورة. وواقع الامر ان مفهوم ارسطو للصورة، يأخذ بعين الاعتبار، منحاها الواقعي، في حين ان مفهوم افلاطون، يتصل بمنحاها التجريدي.

«كل شيء يتحول من وضع هو فيه بالقوة، الى اخر هو فيه بالفعل»[٩]. وعلى هذا النحو يفهم كل تغير على انه سير من القوة الى الفعل. لكن التغير يرافقه تحرك، وهذا التحرك يمثل في ذهن ارسطو دورا متزايد الاهمية ابدا، لاسيما في موضوع ما بعد الطبيعة. فهو يذكر فيه ان ليس ثمة من متحرك غير متناه، بل ان كل تحرك منته الى نهاية ما[١٠]. ثم انه يضيف الى ذلك فكرة ازلية الزمان والحركة. وينتهي بالنتيجة الى فكرة

٤ ــ ارسطو : *Meta Physica*, Book IV, Chapter 1
٥ ــ المرجع السابق : Book 1, Chapter 2.
٦ ــ المرجع نفسه : Book IV, Chapter 3
٧ ــ المرجع نفسه : Book V, Chapter 8.
٨ ــ المرجع نفسه : Book IV, Chapter 5.
٩ ــ المرجع نفسه : Book IX, Chapter 2.
١٠ ــ المرجع نفسه : Book III, Chapter 5.

المحرك الأول الأزلي الذي يحرك جميع الاشياء ويبقى ساكنا.[١١] وهذه الفكرة اجود ما يتم فهمها بالدلالة الرمزية في مثال الدولاب. فكل نقطة فيه تدور الا النقطة المركزية التي بها يتصل محوره. فالمحور يلزم السكون، لكنه يحمل الدولاب الذي يدور حوله برمته. فاذا نحن عكسنا القياس، وحولنا نقطة الدولاب المركزية الى الفضاء المحيط به، نستطيع عندها ان نتصور نظام ارسطو الكوني، ومكان المحرك الاول من الكون.

ان نظام ارسطو الكوني وارد بالاكثر في كتاب «السماء»؛ كذلك كتابه «العالم»، فانه يعرض لهذا الموضوع ايضا. الا ان نسبة هذا الكتاب الثاني الى ارسطو موضوع لشك قوي؛ ففي مضمونه ما يشير الى اصول افلاطونية جديدة، ونسبته الى باسيدونيوس ـ وهو من ابناء القرن الاول قبل الميلاد ـ لها ما يبررها. ولقد تناول ارسطو بعض نواحي هذا الموضوع في كتاب «الطبيعة»، وفي كتاب «المعادن»، لا سيما في الاقسام التي تتحدث عن العناصر وخصائصها.

ان اليونان قد جاروا الهندوس والصينيين في الاعتقاد بوجود خمسة عناصر كونية، اربعة هي النار والهواء والماء والارض، منها يتكون هذا العالم، وخامس تتكون منه السماء. فالاربعة التي هي دون عالم القمر تركبت منها جميع الموجودات في هذا العالم المتغير، ومقاديرها النسبية المتفاوتة خصت كل شيء بصفاته المعينة. «فهنالك اذن خمسة عناصر قائمة في دوائر منتظمة في خمسة اقاليم، الاصغر منها يحيط به ما هو اكبر منه على التوالي، وهي: الارض يحيط بها الماء، والماء يحيط به الهواء، والهواء تحيط به النار، والنار يحيط به الاثير. ومنها جميعها يتألف الكون بجملته. فالقسم الاعلى كله مقام الالهة، والقسم الادنى مسكن المخلوقات الفانية»[١٢]. «وهكذا اذن، بسياق واحد ينتظم كل ما في السماء والارض، وما في الكون بجملته، بعملية مزج تجمع بين اشد المبادىء تنافرا»[١٣]. والدلالة الرمزية في هذا المشهد الذي تحل فيه العناصر الاثقل وزنا والاكثر مادية في الطبقات السفلى، والعناصر الاخف وزنا والاعرف تجريدا في المراتب العليا، تغدو شديدة الوضوح اذ كنا نعي ما للاتجاه الاعلى في الفضاء من «قيمة طبيعية».

---

١١ ـ المرجع نفسه Book XII, Chapters 6,7

١٢ ـ كتاب العالم ، *De Mundo*, New York, 1935, p. 393 مع ان هذا القول يغلب ان لايكون لارسطو ، فانه يلخص رايه تلخيصا جيدا وعلى ذلك يحسن الاستشهاد به .

١٣ ـ كتاب العالم ، الفصل الثالث *De Mundo*, Chapter III.

يرسم ارسطو في كتاب «السماء» صورة للعالم تجعل في مركزه الكرة الارضية تحيط بها افلاك متراكزة، تدور حول محور يخترق الكون من ادناه الى اقصاه. ونحن نستطيع، في هذا المخطط العام، ان نميز بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة، ثم بين الاجسام الارضية والاجرام السماوية. «فالعناصر اجسام طبيعية بسيطة تشتمل في داخلها على مبدأ حركي. ولما كانت بسيطة، كانت حركتها الطبيعية بسيطة كذلك، وهنالك نوعان لا غير من الحركة البسيطة: الحركة المستقيمة (الى اعلى والى اسفل)، والحركة المستديرة. والمستقيمة منها خاصة بالعناصر الاربعة. لكن كل حركة بسيطة هي حركة جسم بسيط، وعليه فيقتضي ان يكون هنالك جسم بسيط يتحرك بطبيعته حركة مستديرة»[١٤]. ويأخذ ارسطو من ثم في اثبات تقدم الحركة الدائرية على الحركة المستقيمة، وافضلية الاجسام ذوات الحركة الدائرية. واذ ينتهي بالنتيجة الى حتمية وجود جسم بسيط ذي حركة دائرية، هي بطبيعتها ازلية، يتوصل الى اثبات عنصر الاثير[١٥].

وفي ما يتصل بوحدانية العالم، يذكر ان «كل عنصر يتحرك بطبعه في اتجاه معين نحو هدف معين. فاذا كان يتحرك في اتجاه ما، عندما يكون مدفوعا لا غير، عندها يجوز الافتراض ان حركته الطبيعية انما هي في الاتجاه المعاكس. فاذا فرض وجود عدة عوالم، اقتضى ان تكون جميعها مؤلفة من العناصر نفسها، والعناصر المتماثلة ينبغي ان تكون ذات حركات طبيعية متشابهة، وهذا معناه ان التراب بجملته ينبغي ان يندفع بطبعه نحو مركز واحد؛ وان النار بجملتها ينبغي ان تتجه بطبيعتها نحو محيط واحد. وهذا محال اذا افترض وجود اكثر من عالم واحد، لكل منها مركزه ومحيطه. وعليه لا يمكن ان يكون ههنا سوى مركز واحد ومحيط واحد، او بكلام آخر: «عالم واحد»[١٦]. ثم انه يورد انواعا اخرى من الادلة يستخرجها من نظام الصورة والمادة، ومن فكرة الموضوع الطبيعي الخاص بالاشياء، من اجل ان يدعم البينات التي اوردها على وحدانية العالم.

---

١٤ ـ كتاب السماء *De Caelo*, p. 69.

١٥ ـ المصدر نفسه Ibid., Chapter III.

١٦ ـ المصدر السابق Ibid., Chapter 69.

اما عن عدم انقضاء العالم، فانه يقول:

«ان الرأي القائل بتوالي الحدوث والفناء على العالم، لا يعني الا ان العناصر التي تكون شيئاً في وقت ما، تكون شيئاً آخر في وقت آخر. والواقع انه ليس ثمة ما يمكن وصفه بالحدوث والفناء، انما هناك تغير في الشكل او في التنسيق»[١٧]. فعالمه اذن عالم ازلي دائم التغير، لكن لا بداية له. وهذا التغير محصور في ما هو رهن الفساد من اجزاء هذا الكون.

ان حركة السماء العليا دائمة وشاملة، تامة وازلية. وبما ان الارض محاطة بافلاك ذوات حركات دائمة، فقد اصبحت في غنى عن اي مرتكز آخر، وعلى هذا يصرف ارسطو اسطورة «اطلس»، ويبطل النظرية القائلة بان للافلاك ارواحاً تحركها، كما ان لاجسادنا ارواحاً تحركها. فالسماء كروية، وهي تتحرك من اليمين الى اليسار ـ وهو ما قال به الفيثاغوريون ايضاً ـ ولها حركات ارتفاع وهبوط هي معكوسة لمن هم في النصف الادنى من كرة الارض. وكروية السماء ـ الناجمة عن كونها جسماً اولياً ـ هي التي تفرض الشكل الكروي على جميع الكرات التي هي دونها، ومنها الارض.

اما النجوم، فان ارسطو يذكر انها مكونة من الاثير، وانها تنفث حرارة وتبعث نوراً من اشتعال الهواء دونها بفعل الاحتكاك الذي يحدث من حركتها[١٨]. وحركة النجوم ليست ذاتية المنشأ، بل هي ناجمة عن وجودها في اماكن معينة من السماء الدائرة. والسرعة التي تدور بها كل من النجوم في فلكها الخاص، تابعة للمسافة التي تفصلها عن الفلك الاقصى. وارسطو يرفض رفضاً باتاً نظرية الفيثاغوريين في تناغم حركات الافلاك، ويبطل كل صلة بين حركة النجوم والايقاع الموسيقي.

وبعد ان يفند ارسطو العديد من النظريات التي تناولت الارض قبل زمانه، يعمد الى وصف الارض بانها كرة ساكنة ذات مركز هو مركز الكون نفسه. «فينبغي ان يكون هنالك ارض، اذ هي ما يلزم السكون من وسط الكون»[١٩]. وهذه الضرورة تستتبع ضمناً وجود ضد لها هو النار، وبالتالي وجود العنصرين المتوسطين: الهواء والماء. وهذا بدوره يستتبع ضمناً فعل الحدوث والتغير الذي تتميز به الارض.

١٧ ـ المصدر نفسه Ibid., p. 95.
١٨ ـ المصدر نفسه Ibid., Chapter VII.
١٩ ـ المصدر نفسه Ibid., P. 151

والخلاصة ان كونيات ارسطو تجعل العنصر الثقيل، وهو التراب (الارض) مستقراً في مركز الكون. تحيط به سلسلة من الافلاك المتراكزة، كل منها ذو نسبة اعلى من العناصر الخفيفة، حتى نبلغ الى نطاق السماء، حيث لا يوجد سوى الاثير الثابت الازلي. وهذا النظام بجملته يدور حول محور هو محور العالم. والحركة التي تتكرر بدافع العوامل الوسيطة مردها الى السبب الاول الذي هو المحرك الذي لا يتحرك، وهو علة الكون الاولى. ان المدلول الرمزي في هذا المخطط الكوني يبدو للعيان عندما ننظر اليه ككل. وليس مستغرباً ان يكون هذا النظام المنوال الكوني الذي نسجت عليه الكوميديا الالهية، حيث كل فلك من الافلاك تقابله مرتبة من مراتب الوجود. ومرحلة باطنية من مراحل السفر الروحي.

٣

اذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، في نطاق الحضارة الاسلامية، اجدر بأن يقابل بارسطو من ابن سينا. فهذا الاخير يحل مثل هذه المنزلة الرفيعة، ليس باعتبار المشابهة بين افكاره واراء فلاسفة اليونان وحدها، بل بداعي اهتمامه الشامل في الموضوع. ولد ابن سينا في افشنة سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠ م) في اقليم بخاري، وكان هذا الاقليم انذاك تحت حكم الامير السامانى نوح بن منصور. اما مصدر معلوماتنا عن حياته فكتاب سيرته الذاتية التي عني بتفصيلها واتمامها بعدئذ، تلميذه عبيد الله الجوزجاني. وهذا الكتاب يروي لنا انجازات حداثته العجيبة، واختباراته اللاحقة، في خدمة حكام فارس الشيعيين، وذلك بحكم مهمته كطبيب ومسؤوليته كوزير. ومن سنة ٣٨٩هـ(٩٩٩م)، وهي السنة التي اجتاح فيها محمود الغزنوي امارة بخاري، حتى سنة ٤٢٨هـ(١٠٣٧م)، وهي سنة وفاة ابن سينا، كان يتنقل بين خرسان واصفهان وهمدان، واقفا خدماته على امراء متنافسين، الى ان وافاه القدر في همدان بداء القولنج.

ولقد تبين فيه والده مخايل الذكاء في سن مبكرة، فوضع ابنه الصغير ابي علي، في عهدة معلمين اكفاء من اجل تكثيف تحصيله، فحصل اولا القرآن والحديث والشريعة، ثم اقبل على سائر فروع العلوم الفلسفية. فاتم في العاشرة من عمره حفظ القرآن، وفي غضون السنوات القليلة اللاحقة استوعب الرياضيات اليونانية. اما «العلوم الهندية» فاخذها عن احد التجار. جاء في مذكراته قوله: «وما بلغت الثامنة عشرة حتى فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت اذ ذاك للعلم احفظ، ولكنه اليوم معي انضج، والا فالعلم واحد لم

يتجدد لي بعده شيء»[٢٠]. واعجب من ذلك انه حصل علم الطب بمجرد مطالعة الكتب في المكتبات التي تيسر له التردد اليها. والحق انه استطاع بالتحصيل الشخصي ان يصبح في طليعة اطباء عصره، وهو بعد في السابعة عشرة من عمره.

ومما يثير الاهتمام بصورة خاصة مواجهة ابن سينا لماورائيات ارسطو. فقد ذكر لنا في سيرته الذاتية انه قرأ كتاب ارسطو «ما بعد الطبيعة» اربعين مرة، وحفظه غيبا برمته، لكنه مع ذلك لم يقف على محتواه؛ وانه لم يستوعب ما فيه إلا بعد ان قرأ كتاب الفارابي «في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة». وكان ابن سينا بعد ذلك يعترف دائما بالفضل لارسطو وللفارابي، ويعتبرهما معلميه وسيديه.

لقد قدرت مؤلفات ابن سينا باكثر من مئتين، اشهرها: القانون، وكتاب الشفاء، وكتاب النجاة، والاشارات والتنبيهات، واخيرا عدد من القصص الخيالية الرمزية. ولقد جرى في اكثر مؤلفاته على تقسيمها الى اربعة اقسام: المنطقيات، والطبيعيات، والرياضيات، والالهيات. واظهر ما تجلى هذا التقسيم في كتاب الشفاء. اما كتاب «الاشارات والتنبيهات» فقد اتبع فيه سياقا آخر، وضمنه فصولا في المعرفة الروحية واليقين الروحي.

وابن سينا يستخدم في طبيعياته الكثير من المصطلح الارسطوطالي. فمفاهيم الصورة والمادة، والصنعات الاصلية والفرعية، واحداث القوى المختلفة وطبائعها، يعرفها ابن سينا جميعها بما يشبه تعريف ارسطو لها. مثال ذلك انه يعرف التغير بانه الانتقال من القوة الى الفعل، والزمان بأنه عامل ناشيء عن الحركة: قال: والزمان لا يتصور الا متصلا بالحركة، وحيث يتعذر الشعور بالحركة يتعذر الشعور بالزمان[٢١]. وقال ايضا: ان خالق الزمان لا يتقدمه بالزمان بل بالمبدأ[٢٢]. . اما المكان الطبيعي للشيء

---

٢٠ – اربري A.J. Arberry, *Avicenna on Theology*. London, 1951, p. 13.

٢١ – كتاب النجاة . Najat, Paris, 1900, p. 31. لقد بحث سيد حسين نصر بصورة شاملة نظام ابن سينا الكوني، بما فيه قضية الزمان، في كتابه: An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge, 1964, Part III.

٢٢ – المصدر نفسه Najat, P.31.

فيتصوره ابن سينا تابعاً لسائر صفاته، فيذهب الى ان الشيء ان خلي عنه فانه يتخذ مكانا معينا وشكلا خاصا، لأن له من طبعه ما يدعوه الى ذلك[٢٣].

اما في ما يتعلق بالعلل، فان ابن سينا يذكر ستا منها، هي: هيولي المركب، وصورة المركب، وموضوع العرض، وصورة الهيولي، والفاعل والغاية. ولكن بما ان هيولي المركبُ وموضوع العرض متماثلان، وكذلك صورة المركب وصورة الهيولي، فان العلل الست تنتهي الى علل ارسطو الاربع وهي: الصورية والمادية والفاعلة والغائية. وابن سينا يتابع ارسطو كذلك في التمييز بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة، وفي اعتبار نشوء العالم سياقا سرمديا.

ولئن كان بين ابن سينا وسلفه مشابهات عديدة في العلم الطبيعي، فان بينهما بعض الفروق في التكوين الماورائي والتركيب الكوني. فقد انحرف ابن سينا في هذا الموضوع عن ارسطو في امرين خطيرين: الاول الفارق بين الماهية والوجود الذي هو في نظر ارسطو فارق منطقي لا غير[٢٤]، فجعله ابن سينا فارقا وجوديا، اذ فصل بين الماهية والوجود في كل كائن ما عدا الكائن الالهي. وبما ان كل كائن تختلف ماهيته عن وجوده يفتقر في وجوده الى كائن هما فيه شيء واحد، ترتب على ذلك تقسيم الكائنات الى ممكن وواجب.

ويثبت ابن سينا في «الرسالة العرشية»، كما يفعل في عدد من مؤلفاته الاخرى، ان ثمة كائنا واجب الوجود. ثم يعمد، تمشيا مع المثالية الاسلامية التي تسودها فكرة التوحيد، الى اثبات وحدانيته فيقول: واذ قد ثبت ان الكائن الواجب لا يجوز ان يكون اثنين، يحدث منهما واجب وجود واحد، بل هو حق محض، فباعتبار حقيته الاصيلة التي هو بها حق فهو متوحد وواحد، ولا مشارك له في تلك الوحدانية والوجود. ومهما كانت الطريقة التي يتم بها وجود الموجود المحض، فهو يكتسب وجوده من ذاته[٢٥].

---

٢٣ ـ كتاب الاشارات والتنبيهات، بيروت ١٩٥١، ص ١٠٩.

٢٤ ـ راجع: A.M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris, 1937.

٢٥ ـ اربري، Arberry, *Avicenna on Theology*, p. 26

ان تقسيم الكائن تقسيما ثلاثيا: الى جسم، ونفس، وروح (او عقل) ، عرفه فلاسفة اليونان القدماء معرفة جيدة لكنه لم يكن له من الاهمية عندهم ما كان له في نظام ابن سيناء، او نظام الاشراقيين نظير افلوطين. فابن سينا يظهر الفرق واضحا بين تعدد مراتب الموجودات؛ وتقدم العليا منها على الدنيا في سلم الوجود، وانسجام هذا التدرج في المراتب مع حركة الكون ووجهته العلوية. فنظامه الكوني برمته يقوم على المطابقة بين العالم الاصغر وهو الانسان، والعالم الاكبر وهو الكون، باعتبار ان تركيب الواحد مطابق لتركيب الآخر؛ قال: ان الذي دعوناه عقلا هو ذاك الذي لا يأخذ الا من نفسه، لكنه يعطي؛ والذي دعوناه نفسا هو ذاك الذي يأخذ من العقل ويعطي؛ والذي دعوناه جسما هو ذاك الذي يأخذ (من الاثنين السابقين) ولا يعطي شيئا. وهذه الفئات الثلاث تشمل جميع صور الوجود.[٢٦] ثم ان الحركة المستقيمة تقترن بالاجسام المركبة من العناصر الاربعة، والحركة المستديرة خاصة بالجواهر العقلية التي تتكون منها الافلاك.

ولكي يتوصل ابن سينا الى حل مشكلة وجود الكثرة في مقابل الوحدة، وهو سر من اعمق اسرار الخلق، يلوذ بفكرة الانبثاق في تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على اختلافها. وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتما عن حقيقة واحدة[٢٧]. والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصق للمادة الاولى التي تغلف الكون، اقرب الى الكائن الواجب، واشرف من الاجسام المجاورة للارض. والواقع ان ابن سينا يتصور كل تغير نتيجة لحنين الكائنات الى بلوغ الكمال الذي يختص بالكائن الواجب.

في كتاب النجاة صورة مجملة لنظام الكون[٢٨]، وصف فيها ابن سينا مراتب الوجود، وفي اعلاها الله الذي خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الاولى. ومن هذه العلة تنحدر نفوس الافلاك واجسامها وعقولها. ومن العقول ينحدر المشتري وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر. وبالقمر ـ وهو آخر الكواكب ـ يتصل العقل العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعال الذي منه ينبثق عالم ما دون القمر. وابن سينا يميز كلا من الافلاك برقم يتصل بمثاله ومبدئه المجرد. اما نفوس الافلاك، فتقوم بدور الوسيط بين عقول الافلاك واجسامها.

---

٢٦ ـ ابن سينا : Le Livre de Science, Paris, 1955, I, p.177

٢٧ ـ المرجع نفسه

٢٨ ـ كتاب النجاة ، ص ٧٥

يتبين لنا من الخلاصة المتقدمة، ان ابن سينا فارق ارسطو في امرين اساسيين: الاول ربما كان مرده الى حرص ابن سينا الشديد على مراعاة عقيدة التوحيد. وهذا الحرص قاده الى افتراض ضرورة الواجب. والى الفصل الوجودي بين الماهية والوجود. والامر الثاني ناجم عن العمل على صيانة وحدة الكائن الواجب، مع الاجتهاد في تعليل الكثرة. وهذا المشكل الذي عاناه افلاطون والاشراقيون في ما في سبق، دفع ابن سينا الآن الى تبني نظرية الانبثاق، التي قادته الى وضع نظام كوني، هو من بعض الوجوه، اقرب الى النظرة الافلاطونية الجديدة، منه الى النظرة الارسطوطالية. واهمية هذا الجانب من تفكير ابن سينا في ابتعاده عن ارسطو واقترابه من افلاطون وافلوطين يتضح اذا تيسر لنا الوقوف على مؤلفه الاخير «معارج القدس في مدارج النفس»، حيث يصف رحلة النفس في عالم الافلاك وصفا رمزيا، لا يشبه في شيء لغة ارسطو. وعلى ذلك فلا حرج في القول ان الظروف التي فرضها عليه التقليد الاسلامي، والمؤثرات التي تركتها فيه الافلاطونية الجديدة، هي في مؤلفات ابن سينا من الوضوح بحيث يتم بها تمييز نظامه الكوني عن نظام ارسطو ــ ذلك الرجل الذي اقر ابن سينا له بالفضل الكبير واعترف بأنه اكتسب منه العلم الكثير.

٤

ان المكانة التي يحلها نظام ابن سينا الكوني، والزاوية التي ينبغي ان ينظر منها اليه، في نطاق الفكر الاسلامي، يقتضي ان تعتبر في ضوء طبيعة التوحيد العريق في التراث الاسلامي. فالاسلام، نظير اليهودية والنصرانية، يتحدر من التراث الابراهيمي. واذا صح ما قيل من انه يختلف عنهما من بعض الوجوه، فانما يكون كذلك، في الدرجة الاولى، لانه يشدد على وحدانية الله. ان الشعار الرئيسي في الاسلام هو الشهادة الاولى: «لا اله الا الله»: ومع ان المفهوم الشائع لهذا الشعار هو انه لا يوجد اله غير الله،.فان مدلوله الفلسفي يعني ان ليس ثمة من قوة او فاعلية او حقيقة، ان لم تكن هي القوة والفاعلية والحقيقة الالهية؛ وعلى هذا النحو تثبت وحدة الحقيقة بالمعنى المطلق. والثقافة الاسلامية، سواء اكانت من قبيل الفن او العلم او الفلسفة، فان فكرة التوحيد تغلب عليها وتعم فيها.

ولنا الآن ان نعتبر «الفلسفة» اما بمدلولها الحرفي ــ فيلو...صوفيا ــ اي محبة المعرفة، واما بالمعنى الذي شاع لها في العصر الحاضر، وهو تاملات الانسان وانعكاساته الفكرية، في مواجهة المحيط الكوني القائم حوله، بقواه الفكرية الانسانية.

والتميز ما بين هذين المفهومين امر اساسي باعتبار الفكر الاسلامي. فالمعرفة التي تنبع اصلا من الوحي او من الحدس الفكري الخالص، تعرف بـ «الحكمة»: في حين ان البحث النظري الذي لا يرتقي الى ابعد من التفكير البشري، يدعى احيانا بـ «الفلسفة». هذا مع ان الفارق المذكور في الاصطلاح اللغوي لا يلتزمه المفكرون دائما، بل ربما استخدموا الواحد منهما مكان الآخر. ان التعبير الاول الوارد في المؤلفات الصوفية، وفي اثار بعض المتكلمين والمفكرين الاشراقيين، نظير الغزالي والسهروردي(شيخ الاشراق) تعبير عريق في الحضارة العربية؛ في حين ان الفلسفة العقلية تتصل بالصياغة الخارجية، وهي بهذا الاعتبار امر عارض بالنسبة الى التيار الرئيسي في الفكر الاسلامي، كما يشهد على ذلك تلاشيه من عالم السنة بعد القرن الثامن (الرابع عشر). ويجوز القول ان التعريف الثاني تابع بالاكثر للحضارة الغربية. اذ قلما نعثر له على اثر في معظم الحضارات الاخرى، كالحضارة الصينية والحضارة الهندية، وبصورة عرضية لا غير، في التراث الاسلامي والتراث اليهودي.

ان موقف الاسلام من المعرفة اظهر ما يتجلى من خلال السورة القرآنية التي افتتحنا بها هذا الفصل. ان «الله» في النظرة الاسلامية هو العالم بكل شيء، والسبب في كل حادث.ووحدانيته تلقي ظلا على جميع الاسباب الفرعية المحتملة[٢٩]؛ وهذا لا يعني ضمنا ان دراسة الطبيعة والاسباب الطبيعية بغير جدوى، بل ان القرآن والحديث كليهما، خلافا لذلك، يوجهان الى الانسان توصيات خاصة لدرس خليقة الله. على ان هذا الدرس ينبغي ان يرمي الى ادراك مشيئته في الخلق، بدلا من استطلاع اسباب ربما اقيمت الى جانبه على نحو يبطل وحدانيته.[٣٠]

وعلى ذلك، فربما جاز ان نسأل: ما عسى ان تكون مكانة نظام ابن سينا الكوني، والنظام الكوني بوجه عام، في اطار التراث الاسلامي؟ ان الغزالي، كما هو معروف، صفع الفلسفة الاسلامية بمدلولها العقلاني صفعة مؤلمة، وذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة».

---

٢٩ ـ يبدو ان ثمة اختلافا ما بين المسلمين والغربيين في مدى الحاجة الى مبدأ السببية. كذلك دلائل الايمان الواردة في الكلام الاسلامي، فانها تخاطب جماعة يختلف مفهومهم للسببية عن مفهوم الاوروبيين بعد عصر النهضة.

٣٠ ـ انظر : W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali,* «Deliverence from Error» III (العصمة عن الخطا) London, 1953

فقد هاجم في هذا الكتاب ابن سينا بصورة خاصة، واتهمه بالكفر في بعض مناحي تفكيره[٣١]. ولقد كان مأخذه الاكبر على الفلاسفة تماديهم في استخدام العقل باطلاقه في حقول هي خارج نطاقه المشروع. ومع ان ابن سينا اتجه في الفترة الاخيرة من حياته نحو الاعتماد المتزايد على الحدس، الا ان سعيه في ان يكشف من جميع حقول المعرفة الانسانية بلغة البشر العقلية، جعله هدفا لحملات دعاة الكلام وانصار التصوف. ومع ذلك فمن البين ان ابن سينا قدم خدمات جلى الى العديد من فروع المعرفة الاسلامية، لا سيما في نطاق العلوم العقلية. وسيبقى ابدا فيلسوفا مسلما، على ما كان منه من توكوء على النظام الكوني الارسطوطالي، وعلى الافكار الافلاطونية الاصلية، والافلاطونية المستحدثة. ان القرآن يتناول، على نحو مجمل، نواة النظام الكوني الاسلامي. لكن كما ان الفن الاسلامي بقي اسلاميا مع استعانته بمؤثرات فارسية وبيزنطية، كذلك النظام الكوني الاسلامي، فانه اذ التزم بالمثل القرآنية، استخدم الفكر اليوناني كوسيلة للتعبير. ولقد استعان آنا بنظام ارسطو وبطليموس ذي الافلاك المتراكزة الذي مركزه الارض، وآنا آخر بنظام فلكي آخر مركزه الشمس شبيه بنظام الفيثاغوريين، وذلك بحسب الجو المناسب الذي يتهيأ به لكل منهما بطريقته الخاصة التمهيد لرحلة الانسان نحو الله[٣٢]. لكنه عندما شرع باستخدام النظام الكوني كأداة للفكر الاسلامي، اخذ يبتعد عن التفكير المنطقي ويبرزه بتعبيره الرمزي، وكأنه صورة نموذجية لمجرد التأمل.

كذلك «الكوميديا الالهية» رائعة دانتي، فانها تستخدم النظام الكوني على نحو مماثل ــ وهو هنا ارسطو طالي ــ يرمي الى غايات مسيحية محضة. ان صلة دانتي بالمصادر الاسلامية قد تناولها بالدرس ميكال آسين بلاسيوس وسيرولي وسواهما[٣٣]. ومع ذلك، فمهما كانت الصلات التاريخية، فأن الكوميديا الالهية تعطينا مثالا ممتازا لمكانة النظام الكوني من التراث الديني ايا كان. وعلى هذا النحو، فان نظام ابن سينا الكوني، وما شابهه من النظم التي استمدت اصولها من ارسطو والافلاطونيين المحدثين، وطبعت بالطابع الاسلامي، قد ادت مهمة روحية على يد حكماء الاسلام ومتصوفيهم. لقد حرر هؤلاء الحكماء هذه المخططات الكونية من القيود التي قيدتها بها لغة المنطق العقلي، والصياغة اللفظية التي افرغت فيها. من اجل ان يجعلوا منها موضوعا للتأمل، ويبرزوا

---

٣١ ــ راجع : L. Gardet, «Quelques Aspects de la pensée avicennienne», *La Revue Thomiste*, 1939.

٣٢ ــ للوقوف على النظام المتراكز الشمسي واهميته انظر: كتاب الانسان الكامل لعبد الكريم الجيلي.

٣٣ ــ انظر Miguel Asin Palacios, Islam and The Divine Comedy

مضمونها الرمزي. وابن سينا كان قد شرع بالتحرك في هذا الاتجاه نفسه، كما يستدل من بعض مؤلفاته المتأخرة نظير «معارج القدس...»، حيث تحل الرحلة الروحية في مراتب الوجود نحو مقر «الجوهر المحض»، محل النقاش النظري المعتمد في مؤلفاته المتقدمة. وهكذا يتحول الاعتبار الكوني الى اعتبار رمزي يهيئ الجو المناسب لرحلة الانسان الروحية. ل

يستدل من هذه الدراسة المقارنة بين نظام ارسطو الكوني ونظام ابن سينا، ان ابن سينا، مع انه تأثر تأثرا بالغا بسلفه، الا انه عمل على تنسيق نظام ارسطو الكوني مع عقائد الاسلام، فانشأ نظاما كونيا ادى خدمة جليلة في نطاق الفكر الاسلامي. ومع ان المنحى العقلاني والقياس المنطقي في تفكيره كانا مما اعترض عليه الغزالي وآخرون سواه، فان نظامه الكوني عندما سلخ عن الاسلوب المنطقي القياسي الذي عرض به، اعتمده العديدون من الحكماء والمتصوفين المتأخرين، الذين كشفوا عن قيمته في تعزيز الحياة التأملية. وعلى ذلك فقد استطاع ابن سينا، باقتباس نظام ارسطو الكوني في صيغته الافلاطونية المحدثة، وبتنسيقه مع النظرة الاسلامية، ان يؤدي خدمة جليلة خالدة لصرح الفكر الاسلامي ككل، مع ان المنحى القياسي والعقلاني الذي اقتبسه من الفكر الارسطوطالي، كان حظه في نهاية الامر، من الاسلام الرفض التام.

الفصل الخامس

مفهوم الطبيعة من وجهات فكرية مختلفة في الاسلام

ان الابحاث التي تعالج الفكر الاسلامي، تقتصر عادة على العناية بالمذاهب التي انتشرت في قرونه الاولى؛ بل ربما اكتفت من ذلك بشؤون المتكلمين والمشائين، ونادرا ما اتسعت عناية الباحثين الغربيين لتشمل الحياة الفكرية الاسلامية من جميع نواحيها. لذلك كان نصيب اراء الهرمسيين والاشراقيين والعرفاء، واتباع مذهب ملا صدرا في القضايا الفلسفية والماورائية في الغالب، الاهمال التام. وغرضنا في هذا الفصل ان نبحث في المفاهيم المختلفة التي تعتمدها المذاهب المتعددة حيال الطبيعة، وان تعالج امكانية دمج هذه المفاهيم في رأي اسلامي جامع. على اننا سنحصر بحثنا في اراء المتكلمين، والفلاسفة المشائين، والعرفاء، واتباع ملا صدرا.[1]

ان اعلام المذهب الاشعري، على ما كان لهم من اهمية، لا يخلو اعتبارهم مقياسا للسنة الاسلامية من مبالغة. فهم يمثلون مفهوم الطبيعة الذري الذي يتفق الى حد بعيد مع تكوين العرب النفسي والذي يتجلى كذلك في تعبيرهم اللغوي.[2] ففي رأي هؤلاء المتكلمين ان انفصال الاشياء بعضها عن بعض اقرب الى الواقع من اتصالها. فهم لذلك يتصورون الطبيعة ميدانا من الذرات المحسوسة المتفرقة لا يؤلف وحداتها جامع افقي. انهم يردون المادة والمكان والزمان الى كيان ذري، ويحطمون رابط العلية الذي يبدو انه

---

١ ـ لقد عالجنا موضوع « مفهوم الطبيعة في الاسلام » باسهاب في بحثنا : مدخل الى المذاهب الكونية الاسلامية .

٢ ـ ان الكثير الذي كتب في الغرب عن المذهب الاشعري يغنينا عن التفصيل في ارائه ههنا: الا اننا نود ان نذكر مذهب الاشاعرة في الذرة لا تقول به جميع المذاهب الاسلامية، وهو ابعد ما يكون عن المذهب الشيعي.

يجمع بين الاشياء. وبذلك تغدو جميع الاحداث في الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض، ولا تبقى اية صلة بين لحظة ما في حياة الطبيعة واللحظة التي تليها.

هذا الواقع المجزأ المقسم انما يتلاحم ويتصل في الارادة الالهية التي تخلق جميع الاشياء في كل لحظة، اذ هي علتها المباشرة. وواقع الامر ان الاشاعرة انما يرفضون مبدأ العلية بوجه العموم، من اجل ان يجمعوا جميع العلل الثانوية في العلة الاولى: ويقسمون الطبيعة الى قطاعات منفصلة ومتفرقة، من اجل ان يملأوا الفراغ بينها وبين الارادة الالهية ـ تلك الارادة التي تنسق جميع الاشياء على نحو مباشر.وبناء على هذا الراي يمكن بالواقع التأكيد بان الطبيعة، كما نفهمها عادة، تتلاشى في الارادة الالهية: وان «نواميس الطبيعة» تتحول الى «اعراف للعقل البشري». ومع ذلك فثمة وحدة في الطبيعة مردها الى الارادة الواحدة التي تسودها. وهناك علاقات متبادلة بين الاشياء، ناجمة عن انها جميعها معلولة بصورة مباشرة «للعلة الاولى».

ان بين الفلاسفة المشائين، نظير الفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي في المشرق، وبين زملائهم في المغرب ومنهم ابن باجة وابن رشد، تعارضا تاما في الراي. فهؤلاء يثبتون صفة الاستمرار في الاشياء، وينتصرون لسلسلة العلل والمعلومات في الطبيعة. المشاؤون المسلمون يجرون مجرى الاسكندرانيين وفلاسفة اليونان في مسائل عديدة، منها يقينهم بان الطبيعة هي منشأ التغير، وبأن علم الطبيعة هو علم يعالج الاشياء التي تتغير. وفضلا عن ذلك فان الطبيعة، على ما يرون، ظاهرة استمرار. فالاجسام ليست مكونة من ذرات، بل هي متلاصقة الاجزاء، ما دام كل منها مؤلفا من صورة ومادة[٣]. كذلك المكان والزمان، فهما مستمران، وعلى ذلك فكل بقعة من المكان، وكل لحظة من الزمان. ليست سوى ظاهرة لواقع مستمر جردها العقل، وليس لها وجود موضوعي منفصل.

والفلاسفة ايضا يؤيدون ناموسا عليا صارما، ويعتبرون كل ظاهرة في الطبيعة نتيجة لسلسلة من العلل، التي متى حدثت، نجم عنها حتما الحدث المطلوب. ومع انهم لا يعارضون فعل الارادة الالهية في الطبيعة، فانهم يقيمون رأيهم على سلسلة من العلل

---

٣ ـ لما كان المتكلمون قد هاجموا نظرية شاه الكون باتحاد الصورة بالهيولي. فقد عمد كثيرون من الفلاسفة، فعل ابن سينا في كتاب «التنبيهات»، الى الدفاع عن هذا الراي والتعرض للمذهب الذري.

والمعلولات تصل كل حدث من الاحداث «بالعلة الاولى»، ولكن ليس بصورة مباشرة، بل عن طريق السلسلة المذكورة.

والطبيعة في راي المشائين عالم محدث، بمعنى انه موجود ممكن، وانها تعتمد في وجودها اعتمادا كليا على الله الموجود الواجب الوجود. وعلى ذلك فهي غير قائمة بنفسها، بل تابعة كليا «للموجود الواجب»؛ ومع ذلك فانها ذات حقيقة نسبية خاصة بها، حتى ليصح شرعيا ان نعتبرها مستقلة عن الارادة الالهية. ولنا كذلك ان نعتبر الطبيعة مكان التغير القائم وجوديا تحت عالم المعقولات الذي منه تستمد وجودها، ووجود جميع الكائنات القائمة فيها على اختلاف صورها. انها عالم يتميز بطابع الاستمرار، باعتبار ان كل ما فيه مؤلف من صورة ومادة، وهو موجود في نسيج متواصل من خيوط الزمان والمكان. ومقيد بسلسلة متماسكة من حلقات العلل والمعلولات. ومع ان الفلاسفة يعارضون المتكلمين في ارائهم معارضة تامة، فانهم يؤكدون بدورهم اعتماد الطبيعة في وجودها على «الموجود الواجب»، وعلى وحدانية الطبيعة، مؤيدة بسلسلة العلل والمعلولات، التي تربط ما بين جميع الاشياء في الكون.

اما في نظر المتصوفين والعرفاء، فان الكون لا هو مجرد مسرح للاعمال الانسانية، كما يراه المتكلمون؛ ولا هو صورة من صور الحقيقة، يقتضي ان تنتظم في مخطط فلسفي عام، كما يراه الفلاسفة؛ بل هو واقع مؤلف من رموز ينطوي ادراكها على مرحلة في سفر العارف نحو الله. فالطبيعة في نظر الصوفي مشهد عام فسيح من الرموز التي لا بد من ادراكها واستبطانها قبل الوقوف على دلالتها الغيبية. ثم ان الرياضة الروحية هي نفسها تمكن الصوفي من ان ينفذ برؤياه الى معنى الطبيعة الباطني، حتى لتتحول في نظره مشاهد الطبيعة من ذوات الى رموز، وتغدو الطبيعة في نظره عالما شفافا[٤].

في المنحى النظري من التصوف، او العرفان، تعليم دقيق مفصل عن الطبيعة، نجده في مؤلفات بعض المتصوفين مثل ابن عربي، وكذلك في بعض الاراء الهرمسية القديمة عن الطبيعة التي ذكرت في مؤلفات اعلام الكيمياء القديمة نظير جابر بن حيان،

---

٤ ـ انظر بحثنا « التامل والطبيعة في الاعتبار الصوفي » في اخر هذا المجموع ، وكذلك كتاب « مقامات الحكمة » لـ F. Schuon, *Stations of Wisdom*, Trans. G.E. Palmer, London, 1961, Chapter 3. حيث بحث هذا الموضوع في اطار اشمل .

ووردت في نظام ابن مسرة الكوني، وفي نظم كونية تقليدية اخرى. وقد ادمجت جميعها في النظرة الصوفية. وهذا ابن عربي يجعل من الطبيعة تلك الظاهرة المؤنثة القابلة للامتداد والفائقة الحيوية في فعل الخلق، ويخصها بأهمية تتخطى بها المخلوقات والكائنات المحسوسة[٥]. وهوايضا، نظير جابر، يميز بين تصورين للطبيعة عرفا في الغرب بـ«الطبيعة العامة» و«الطبيعة الخاصة».

ان المتصوفين عموما، لاسيما اتباع ابن عربي، يعتبرون الكون تجليا للحق الالهي يتجدد في كل لحظة. فالخليقة تعدم وتخلق ثانية في كل لحظة، كما يؤكد ذلك المتكلمون على صورة ما. والكون بكامله يمر ابدا في سياق متواصل من التمدد والتقلص (او الرتق والفتق). ففي الوجه الاول من هذا السياق يظهر النفس الالهي او نفس الرحمن ـ وهو اقصى الجواهر الكونية ـ جميع الاشياء باخراج النماذج السماوية او الاعين الثابتة، واعطائها صفة الوجود. وفي الوجه الثاني تعود جميع الاشياء الى «اصلها الالهي»، حيث تبقى ابدا. فالكون اذن يعتمد كليا على مصدره الالهي الذي بدونه يغدو حرفيا لا شيء.

ومذهب ابن عربي يؤكد ايضا ان الحقيقة القصوى غير متعددة، بل هي موحدة اصلا، ولكن ليس بالمعنى المادي او المحسوس مطلقا. وهذا الاعتقاد «بوحدة الوجود[٦]» الذي يجوز ان يفهم: اما على معنى وحدة الوجود المجرد، او وحدة الكينونة، والتي كثيرا ما حملت ـ لسوء الحظ ـ على معنى الشمولية الذي ينطوي على مدلول الوحدة الجوهرية بين جميع الاشياء، وبينها وبين علتها الالهية.

انه الاعتقاد الرئيسي الذي يدمج الكثرة في الوحدة، ويكشف عن الصلات المتبادلة بين جميع حقول الحقيقة. فعن طريق اكتناه هذا التعليم، يستطيع المتصوفُ ان يستشف

---

٥ ـ انظر T. Burckhardt, «Nature sait surmonter», *EtudesTraditionelles*, Vol 51, 1950, pp.10 ff.

وللوقوف على وصف عام للنظام الكوني التقليدي انظر للمؤلف نفسه مقاله :

«Cosmology and modern Science», *Tomorrow Summer and Fall*, 1964, Vol. 12, no. 3 and 4

٦ ـ راجع رد الصوفيين على تهمة الاعتقاد بوحدة الوجود في T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Trans. by D.M. Matheson, Lahore, 1959, Chapter 3

وانظر ايضا لمؤلف هذا الكتاب *Three Muslim Sages*, Combridge, Harvard University Press, 1964, pp. 104—105

من خلال الطبيعة، حالة اسمى من الوجود، وعالما لا يحجب الذات الالهية بل يظهرها. وهو لا يجد فيه فقط السلام والملجأ الامين من صخب العالم المصطنع الذي اوجده الانسان، بل يظفر ايضا بالعون في سعيه لتحقيق الهدف المنشود. والطبيعة بالنسبة اليه ذات وسائل روحية وحقائق غيبية خاصة، فهي في نظامها وصلاتها المتبادلة، تكشف عن مبدأ التوحيد، وتظهر خضوع جميع الاشياء طلمبدأ الالهي».

وبظهور ملا صدرا واتباعه، اخذت اراء العرفاء والاشراقيين والمتكلمين والفلاسفة تتقارب وتندمج في نظرة فكرية جديدة ذات اصالة خاصة بها[٧]. فمن حيث مفهوم الطبيعة، عمد اتباع هذا المذهب الى ضم النماذج السماوية الى الصور الراهنة في الطبيعة، وشددوا على استمرارية حركة الصيرورة الجوهرية في جميع الاشياء في هذا العالم. ومن المعروف ان المشائين المسلمين ـ تبعا لارسطو وشراحه الاسكندرانيين ـ اعتقدوا ان الحركة ممكنة فقط في اعراض الاشياء لا في جواهرها. ومع انهم اعتقدوا بطبيعة متغيرة لا استقرار في صورها، فانهم لم يتقبلوا الراي القائل بان الموجود ايا كان لا يتغير جوهريا، وانما تتغير اعراضه لا غير، اي ان «العقل العاشر» قد يأخذ الصورة من المادة ثم يعطيها صورة اخرى، ولهذا السبب دعي «بواهب الصور».

على ان ملا صدرا استطاع، عن طريق تأكيد التوحيد، وتقديم الوجود على الماهية، ان يستحدث تصورا للكون يتحمل التغير في الجوهر، اي تصورا تتغير فيه الاشياء، ليس فقط باعراضها، بل ايضا بجواهرها. كل شيء يجري في سياق الصيرورة الى ان يبلغ الى مستوى حقيقته النموذجية. على ان هنالك، بواقع الامر، تطورا عموديا في الكون، الا انه ينبغي ان لا يفسر بحسب مفهوم «تيلهارد دي شردان» وامثاله من دعاة التطور[٨]. ان

---

٧ ـ ان ملاصدرا ، وهو ابرز حكماء الاسلام في القرون الاخيرة ، لا يعرفه الغرب مع انه من اعظم مفكري الاسلام في ايران ، ولا يزال لمذهبه اتباع حتى اليوم . للوقوف على حياته وعقائده راجع مقدمة كوربان (H. Corbin) لكتاب ملاصدرا : *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Tehran, Institut Franco-Iranien, 1964.

انظر ايضا البحث الذي عقدناه في هذا الكتاب حول حياة صدر الدين شيرازي وعقائده ومكانته .

٨ ـ ان الغفلة عن المبادىء الماورائية تجعل مذهب تيلهارد دي شردان في نظرية النشوء والتطور امرا ممكنا . ومذهبه يغفل المبادىء التي تقتضي وجود الكثير من القليل ، وتعتبر الذكاء حصيلة تطور المادة العمياء اللاواعية .

• ان توقعات تيلهارد دي شردان تصلح مثالا صارخا للاهوت الذي يخضع للمجهر والمرقب والآلة . وهو سقوط مشؤوم ما كان ليخطر في بال لو كان ثمة اقل مقدار من المعرفة العقلية المباشرة بالحقائق المجردة». هذا ما قاله: F. Schuon, *Understanding Islam*, trans. by Matheson, London 1963, p. 32, nt.2

التغير الجوهري ومبدأ الصورة، في نظر ملا صدرا، اعتباران مكانيان لا زمانيان، بمعنى ان كائنا ما يحاول ان يبلغ حالة راهنة هي «هنا» و«الان»، لا حالة يتوقع ان توجد في لحظة ما في المستقبل. على ان تصور ملا صدرا للطبيعة، هو مع ذلك تصور حيوي، لانه يحتفظ للاشياء بالظاهرة النموذجية الثابتة، وبصلاتها المتبادلة ووحدتها الجوهرية في وقت واحد.

لم نحاول ههنا ان نعرض لجميع المذاهب الاسلامية، ولا ان نغوص في اعماق اي منها. بل قد اقتصرنا على وصف موجز لاراء اربعة من تلك المذاهب في امر الطبيعة. وهذه المذاهب الاربعة، كانت قد نشأت لتفي بحاجات عقلية ونفسية مختلفة، فجاءت من ثم متباينة ضرورة في وجهات النظر. لكنها جميعها متفقة ـ مع ذلك ـ في غايتها القصوى. ومن اجل هذا السبب عينه تيسر للاسلام ـ الذي لم يهدف يوما الى التلفيق والتوفيق. بل الى التنسيق والتكامل في وحدة جامعة ـ ان يتشربها ويدمجها في وجهة نظره الخاصة. هذا الهدف المشترك هو تبيان وحدة «المبدأ الالهي» وبالتالي وحدانية الطبيعة، واظهار الصلات المتبادلة بين الاشياء جميعها. واخيرا اعتماد الطبيعة والنظام الطبيعي كليا على «الارادة الالهية» . ان المذاهب والاراء التي اوجزناها اعلاه قد حققت هذا الهدف على درجات متفاوتة. وهذه البادرة هي التي جعلت هذه المواقف ـ سواء اكانت قد نبعت من الوحي الاسلامي، او من مصدر آخر ـ منسجمة مع وجهة النظر الاسلامية.

الفصل السادس

هرمس والآثار الهرمسيّة في العالم الإسلامي

من الامور المهمة التي تخلفت عن الاتصال بين التراث المصري والتراث اليوناني، في مدرسة الاسكندرية، ظهور مذهب فكري خاص عرف بالهرمسية. وهذا المذهب ترك اثرا عميقا في الحركة العلمية والفلسفية في عالم الغرب ودار الاسلام على السواء. ففي العصور الوسطى، كان اعتقاد النصارى واليهود والمسلمين ان هرمس هو مؤسس العلوم. والواقع ان المؤلفات التي نسبت اليه، كانت موضع عناية الباحثين في كل فرع تقريبا من فروع العلم. ففي هذا العصر، كانت شخصيات اسلامية نظير جابر بن حيان[1] واخوان الصفاء، والجيلركي، والمجريطي، وابن سينا، والسهروردي، وعدد من مفكري الغرب البارزين بينهم ريموند لول، والبرت الكبير، وروجر باكون، وروبرت غروسستي، قد تأثروا تأثرا بالغا بالتعليم الهرمسي. وكانت صلة الغربيين منهم، في غالب الاحوال، عن طريق المصادر الاسلامية. وكذلك في غضون عصر النهضة في الغرب، فقد تعاظم الاهتمام بالتراث الهرمسي، كما تشهد على ذلك مؤلفات جماعة من مشاهير العلماء والفلاسفة، نظير فيسينو (ficino) واغريبا (Agrippa) وبرسلسكوس (Paracelcus) وبرونو (Bruno)[2]. ويجوز ان نضيف الى ذلك، ان مفكري

---

١ ــ مع ان بعض المستشرقين يشكون بوجود جابر تاريخيا، فليس ثمة ما يدعو الى انكار وجود مثل هذه الشخصية: هذا مع العلم بان بعض ما تسب اليه في «مجموع جابر» قد كتبه مؤلفون اسماعيليون متأخرون.

٢ ــ كان المعتقد لزمن طويل ان برونو (Bruno) من «المفكرين الاحرار» الا انه تبين مؤخرا انه متأثر جدا ببعض العقائد الهرمسية. انظر: F. Yates, *Giordans Bruno and the Hermetic Trading,* Chicago, 1964.

الغربية استغلوا الهرمسية لتقليص النظرة الارسطوطالية العامة، وفي حالات معينة، للحد من الفكرة المسيحية نفسها[٣].

ومع كل ما كان، في القرن السابع عشر، من تحول في وجهة النظر، في نطاق علوم الطبيعة، فان الاهتمام بالهرمسية استمر على يد شخصيات من اساطين العلم، نظير نيوتن (Newton)، وبويل ((Boyle)). وانطلق في انكلترا موغلا في القرن الثامن عشر. كذلك في المانيا، فان العالم الباطني الكبير يعقوب بوهمي (Boehme) استخدم التعبير الهرمسي. وعن طريقه نستطيع ان نتبين تأثير هذا المذهب في شعر غوتيه (Goethe)، وفي تعليم الفلسفة الطبيعية[٤].

وعلى العموم. فان الهرمسية بفلسفتها الطبيعية الخاصة، ونظامها الكوني العام، كان لها تأثير بالغ في الحضارة الغربية وفي الاسلام كليهما. وعلى ذلك فان التنقيب عن اصول هذا المذهب، والبحث في عقائده، من جملة الوسائل التي تساعد على الكشف عن طبيعة جانب كبير من نشاط الحياة الفكرية في الاسلام والنصرانية على السواء. ومثل هذا البحث وثيق الصلة بالقدرة على تفهم صيغة خاصة من العلم والفلسفة، ازدهرت في العصور الوسطى، واستمرت الى جانب النشاطات الفكرية الارسطوطالية التي فاقتها شهرة.

من هو هرمس

قبل ان نخوض في موضوع الاثار الهرمسية، يهمنا ان نتوقف قليلا عند هوية هرمس نفسه، الذي باسمه اقترنت فضيلة هذا المذهب. كان هرمس في العصور الوسطى

---

٣ ـ انظر: M. Eliade, The Quest for the «Origin of Religion», *History of Religions*. Vol. 4, no. 1, summer 1964, PP. 154—169.
لم يعرف الكثير عن العقائد الهرمسية في العصور الوسطى لاغراقها في الباطنية لكنها عرفت خارجيا بما عالجته من شؤون الهندسة المعمارية وتخطيط المدن وروائع الادب. وفي عصر النهضة كشف عن بعض «خفاياها الفرعية»، اما صلتها بالروزكروشية والماسونية فامر معروف.

٤ ـ ان هذا المذهب الطبيعي الذي ظهر في المانيا كردة في وجه الاتجاه الذي يشرح نظام الكون شرحا آليا، تبدو فيه آثار هرمسية محققة، وبين اتباعه علماء مجروفون منهم اوستولد (Ostwald).

في مثل مقام ثوث (Thoth) عند المصريين، واخنوخ Ukhnukh عند اليهود، وهوشانغ (Hushang) لدى الفرس القدماء، وادريس لدى المسلمين. وكان اتباعه، في اي بلد كانوا، يعتبرونه نبيا حمل الى البشر رسالة الهية؛ وعالما وضع الاساس لسائر العلوم. لكن، قبل ان التقى التراث المصري واليوناني في مدينة الاسكندرية، لم يكن في حيز الوجود مذهب يعرف بالهرمسية[٥]. وذلك لأن شخصيتي هرمس وثوث كانتا متمايزتين تماما. فقد كان هرمس معبودا يونانيا، في حين كان ثوث من اقدم المعبودات المصرية، التي لعبت دورا خطيرا في هيكل الالهة المصرية.

ففي الاساطير اليونانية، ان هرمس هو ابن زفس (Zeus) ومايا (Maia) [٦]. لكن اسمه اقترن بعدئذ بعطارد (Mercury) الاله الروماني الذي كان شعاره الصولجان كادوسيوس (Caduceus) [٧]. واول ذكر لهرمس كمؤسس للمذهب الهرمسي، ورد في رسالة من مانيثو (Manetho) الى بطليموس الثاني، كتبت قبل سنة ٢٥٠ ق م، وفيها اشارة الى ان هرمس هو ابن اغا ثدمون (Aga Thedemon) [٨]. ومهما كان من أمر، فان هرمس كان قبل ذلك معروفا جيدا كشخصية اسطورية؛ وكانت صلته بعطارد، واقتران اسمه به امرا مقبولا على نطاق واسع. ويجوز القول ان الاعتقاد الذي يقول به بعض المفكرين المسلمين، من ان ادريس هو بوذا، انما يقوم على هذه العلاقة بين هرمس وعطارد[٩].

ان الاله المصري ثوث او تاهوتي (Tahuti) كان اولا إلها شمسيا، معروفا بشعاره الرمزي الخاص، وهو الطائر ايبيس (Ibis). وكان معبده الرئيسي في مدينة

٥ ــ ينبغي لنا ان نشير اول الامر الى انه يتبين من كلمة «الهرمسية» انها من اصل مصري قديم، وانها اتخذت شكلا يونانيا في العصر الاسكندري وبهذا الشكل عرفت في العصور الوسطى في دنيا الأسلام والمسيحية على السواء. انظر: R. Guénon, *Aperçu sur l'initiation*, Paris, 1953, P. 259.

٦ ــ في ما يتصل بشخصية هرمس الاسطورية انظر المقال عنه في موسوعة الدين والاخلاق: انظر ايضاً R. Guénon, «Hermès», *Le voile d'Isis*, 1932, PP. 193 — 202.

٧ ــ ان اقدم التماثيل التي رفعت لهرمس تحمل هذا الشعار من شعارات الالهة.

٨ ــ راجع المقدمة التي كتبها ميد (G.R.S. Mead) *Thrice-Greatest Hermes*, Vol. 1, London, 1949, P. 105.

٩ ــ ان «ادريس» و«بوذا» قد اعتبرا شخصية واحدة لوجود مشابهات كثيرة. وفي الهند عرف عطارد باسم بوذا بمعنى الحكمة. وفي المصادر البوذية ان بوذا استنار بنور عطارد. وهنالك ايضا شبه بين اسم والدة ادريس مايا (Maia) واسم والدة بوذا مايا ــ دلي (Maia-Devi)

اونو (Ounou) او خنومو (Khnoumou)[١٠] في مصر الوسطى. وقد دعاها اليونان هرموبوليس (Hermopolis) اي مدينة هرمس. وغدا ثوث من بعد اله الحكمة والطبابة والكتابة والهندسة المعمارية. وكان يظهر دوما مع زميلته نهيماهوت (Nehémahut)، وهي «الطبيعة الكلية» او صوفيا (Sophia) أي الحكمة. وكان ثوث ايضا لسان الاله ري (Re) وقلبه، بمعنى انه كان في الاصل «الكلمة الالهية»، وصاحب الدعاء المقدس الذي جعل الاتحاد بالذات الالهية امرا ممكنا. وكان ثوث كذلك الاله المعني بقياس حركة الافلاك وضبط حسابها. ويظهر في قصة اوزيريس (Osiris) بشخصية ساحر.

وفي غمرة الجمع بين الاله المصري ثوث والاله اليوناني هرمس، وظهور هرمس بمثابة المنشئ للمذهب الهرمسي، سقط عن الاله ثوث ذلك الجانب السماوي الخالص من كيانه، اما اندماجه في الاله اليوناني فقد كان في الدرجة الاولى بفعل قوة كونية. والمذهب الهرمسي ايضا، اكثر اهتماما بالنظام الكوني وبعلوم الطبيعة منه بالماورائيات المطلقة. ولهذا السبب كان شعار هرمس الاسكندراني ايضا الصولجان كادوسيوس الذي يمثل الكيمياء القديمة الانسانية والقوى النفسية قائمة ما بين عالم الحس وعالم العقل[١١] أما هرمس نفسه فقد كان الصلة الرابطة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني، وشارح حقائق الصعيد الاعلى من الوجود، للبشر في عالم الكون والفساد[١٢].

ومن سنة ٢٥٠ ق م فما بعد. عندما ظهر اسم هرمس لاول مرة بوصفه صاحب مذهب، ظهرت رسائل ومؤلفات عديدة باسمه. ولم يلبث ان اشتهر كمعلم لاسكليبيوس (Asclepius) وايزيس واوزريس. واخذ مذهب هرمس ينتشر بسرعة، حتى غدا في القرن الاول للميلاد، من اهم المذاهب العلمية والفلسفية في الاسكندرية. ولقد وضعت

---

١٠ ـ في ما يختص بالاله «ثوث» واهميته بين المصريين، انظر: G. Nagel, «Le Dieu Thoth d'après les textes égyptiens», *Eranos-Jahrbuch*, 1942, PP. 104—109: E.A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptiens*, London. 1904; and Mead, *Hermes Trismegistos*.

١١ ـ ان العلوم الهرمسية لهذا السبب تشبه كثيرا هاثا يوغا (Hatha Yoga) الهندوكية. انظر: Guénon, «Hermès», PP. 193ff.

١٢ ـ ان العديد من اللغات الاوروبية لا تزال تحتفظ بهذا المعنى في اللفظة (Hermeneutic) التي تعني تماما تأول المعنى الباطني في نص ما.

كتب قيمة باسم هرمس الكبير[١٣]، اشتملت على التعاليم الاساسية في هذا المذهب. وبقيت هذه المؤلفات تنافس النصوص المسيحية قرونا عديدة، حتى انها اكتسبت ضربا من السلطة الدينية.

المؤلفات المنسوبة الى هرمس

ان المؤلفات التي وصلت الينا منسوبة الى هرمس هي:

أ ـ المجموع الهرمسي (Hermetic Corpus) ويشتمل على البوامندريس (Poimandres) واربع عشرة عظة من عظات اسكليبيوس.

ب ـ العظة الكاملة (Perfect Sermon) او أسكليبيوس(Asclepius) التي فقد اصلها اليوناني لكن وصلت الينا منها ترجمة لاتينية.

ج ـ خلاصات ستوبايوس (Stobaeus) السبع والعشرون، وهو الفيلسوف الذي عاش بين أواخر القرن الخامس واوائل السادس.

د ـ خمس وعشرون نبذة عثر عليها في مؤلفات مسيحية غير واردة في مؤلفات أخرى.

هـ ـ فقرات موجودة في تضاعيف كتابات زوسيموس (Zosimus)، وفولجنتيوس (*Fulgentius*)، وايامبليكوس (Iamblichus)، والامبراطور جوليان[١٤].

وهناك ايضا رسائل عديدة في التنجيم والكيمياء القديم والطبابة والرياضيات، منسوبة الى هرمس، وردت عناوينها في المكتبة الاغريقية (Bibliotheca Graeca)[١٥].

---

١٣ ـ اول من اطلق عليه هذا اللقب المسلمون ثم انتقل الى العبرية واللاتينية بعد شيوع الترجمات اليهما من العربية.

١٤ ـ انظر مقدمة ميد لكتاب *Hermes Trismegistos*.

١٥ ـ انظر: المكتبة اليونانية: Bibliotheca Graeca, Leipzig, 1791, Vol, 1 lib. I. cap. VII.

وقد أورد برثلوت (Berthelot) جدولا بمؤلفات في الكيمياء القديمة نسبها الى هرمس[١٦]. كذلك شتانشنيدر (Steinschneider) فانه اثبتت جدولا آخر يشتمل على ستة عشر كتابا تحت اسم هرمس مترجمة الى العربية[١٧].

واول مجموع كامل من الكتابات الهرمسية، ظهر بعد العصور الوسطى، تم وضعه على يد الفيلسوف الايطالي مارسكليو فيسينو (Marsiglio ficino)، فهو الذي تولى نشر هذا المجموع باللاتينية سنة ١٤٧١. ولقد لاقى هذا المجموع من الاهتمام ما دعا الى اعادة طبعه اثنتين وعشرين مرة في غضون عصر النهضة الاوروبية. ونقل بعد ذلك الى الايطالية سنة ١٥٤٩. اما الاصل اليوناني، فقد نشر لاول مرة سنة ١٥٥٤، وترجم الى الفرنسية بعد ذلك بثلاث سنوات. وفي سنة ١٦٥٠ ترجمت الاثار الهرمسية من العربية الى الانكليزية؛ وظهرت لها ترجمة المانية سنة ١٧٠٢. اما في العصر الحاضر، فقد نشر هذا المجموع ثلاث مرات: الاولى صدرت بالانكليزية بعناية ميد (Mead)، كما سبقت الاشارة،والثانية بالانكليزية ايضا اخرجها سكوت (Scott)[١٨]. والثالثة بالفرنسية اشترك في وضعها نوك (Nock) وفستوجيير (Festugière)[١٩]. اما الطبعة الاخيرة فهي اتمها وادقها، لانه اعتمد في اخراجها على تحقيق دقيق ومفصل للنص اليوناني، وكل من هذه الطبعات تشتمل على الآثار الهرمسية الاساسية التي لعبت دورا بالغ الاهمية، في الغرب وديار الاسلام، في ميدان العلم والفلسفة.

---

١٦ ـ انظر: M.P.E Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs Paris, 1888; *La Chimie au moyen âge,* Paris, 1893.

١٧ ـ انظر: Steinschneider, *Die arabischen Ubersetzungen ans dem Griechischen,* Leipzig, 1897, Zweiter Abschnitt, Mathematik, PP. 187—194.

١٨ ـ انظر: W. Scott. *Hermetica,* 4 Vols. Oxford, 1924—1936

١٩ ـ انظر: A. Nock et A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* 4 Vol., Paris, 1949—1954.

هرمس في العالم الاسلامي

مع انتشار العلوم اليونانية ـ الاسكندرانية، والاداب التقليدية الحرانية بين المسلمين، اكتسب اسم هرمس شهرة اوسع. فالباحثون المسلمون تبادر اليهم انه هو اخنوخ[٢٠]، الذي اقترن عندهم بالنبي ادريس، الوارد ذكره في القرآن[٢١]، ففي القرن الثالث للهجرة، اقدم الصابئة في حران[٢٢]، رغبة منهم في احراز وضع اجتماعي مقبول، في المجتمع الاسلامي، «كأهل كتاب»، على اتخاذ هرمس نبيا لهم، واعتبار الكتابات المنسوبة اليه بمثابة كتاب مقدس لهم. وربما كان الاعتقاد الاسلامي بوجود ثلاثة حكماء باسم هرمس قد جاء عن طريقهم[٢٣]. ففي الاخبار الاسلامية ذكر لثلاثة حكماء باسم

٢٠ ـ ان تولدكه يرى ان هذا الاسم مشتق من اندرياس (Andreas)، على انه يبدو مستبعدا جدا، وقد رفضه معظم المؤلفين التابعين.

٢١ ـ سورة مريم، الآية ٥٦: «واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا»؛ وسورة الانبياء، الآية ٨٥: و«[اذكر] اسماعيل وادريس وذا الكفيل كل من الصابرين».

٢٢ ـ يجوز ان يلتبس صابئة حران بالصابئة الحقيقيين. فهؤلاء كانوا في ما يرجح من اتباع يوحنا المعمدان، فهاجروا من جوار نهر الاردن الى العراق حيث نجد منهم بقية حتى الآن. اما الحرانيون فقد كانت لهم اراء دينية وفلسفية تخللتها عناصر يونانية وكلدانية وغنوصية وسواها، وهي تختلف عن آراء الصابئة الحقيقيين اختلافا عظيما. انظر: S.H. Taqizadeh, «Sabi'in», *Yaghma*, Year 12, 1338, P.97—105 E. Drower, *The Madaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937; J.Pedersen, «The Sabians» *Volume of Oriental Studies*, Cambridge, 1922, PP. 383—391.

٢٣ ـ في ما يتصل بصابئة حران وعلاقتهم بالآثار الهرمسية التي كان لهم فضل كبير في انتشارها انظر المرجع الهام الوارد اعلاه ل (Chwolsohn) انظر ايضا: L. Massignon, Inventaire de la littérature hermétique arabe, in La Révélation d'Hermès Trismégiste, 1951, Vol I, appendix III. and A.E. Affifi, «The Influence of Hermetic Literature in Moslem Thought», Bull, london School of Oriental and African Studies, 1951, Vol. XIII, Part 4, PP. 840—855.
ويشير ماسنيون الى ان صابئة حران يعتبرون هرمس احد انبيائهم بل واضع شعائرهم الدينية. ولقد ترجم ثابت بن قرة، وهو من كبار علماء حران، «كتاب النواميس» لهرمس من السريانية الى العربية. وفي مخطوط محفوظة في المتحف البريطاني (٧٤٧٥) لسنان بن ثابت ترجمة الى العربية من مجموع هرمس. ثم ان احمد بن طيب السرخسي، وتلميذ الكندي الشهير، اعتبر هرمس مؤسس الديانة السبئية وذكر في ما كتب ان استاذه الكندي طار فرحا عندما قرأ «عظة هرمس» لابنه.

هرمس تميز كل منهم بخصائص واضحة نوجزها في ما يلي :

١) هرمس الاول، او هرمس الهرامسة، وقد ذهب بعضهم الى انه سليل كايومارث (Kayomarth)، واعتقدوا انه هو نفسه اخنوخ وادريس[٢٤]. وقد اعتبروه اول انسان استمد المعرفة من السماء. واول من علم الناس شيئا عن الطبابة، وانه مخترع الابجدية ومستنبط الكتابة، واول من ارشد البشر الى ارتداء الملابس. ويقال كذلك انه هو الذي اقام المباني لعبادة الله، وانه تنبأ عن طوفان نوح.

٢) هرمس الثاني، او هرمس البابلوني، وقد عاش في بابل بعد الطوفان، وكان استاذا ضليعا في الطب والفلسفة وطبائع العدد، فأحيا حركة القلم والفلسفة بعد عهد الطوفان، واليه يرجعون الفضل في اعادة بناء بابل بعد حكم نمرود، وفي نشر العلم فيها ؛ وكان كذلك استاذا لفيثاغورس.

٣) هرمس الثالث، او هرمس المصري ، ولد في صنفس قرب الفسطاط، وكانت مركزا للعلم قبل الاسكندرية وقد تتلمذ فيها على اغاثدمو(Agathedemon). ولقد بنى عددا من المدن منها الرها (Edesse)، وقام برحلات كثيرة وضع في غضونها لكل من الشعوب، في مناخاتهم المختلفة، تقاليد واعراف تتفق واحوالهم الخاصة. وقد وضع كتابا عن الحيوانات، وكان استاذا في علوم الطب والفلسفة والكيمياء القديمة وطبائع السموم. وهرمس الثالث هذا، هو الذي استنبط اعياد استهلال القمر، ودخول الشمس في كل من دوائر البروج، وفي القرانات السعيدة في علم التنجيم. ولقد ارسل عددا من الامثال في اطار اهمية العلم والفلسفة والعدالة، وكان استاذا لاسكليبيوس[٢٥].

---

٢٤ ـ انظر تنازع الحرانيين والفرس واليهود والعرب على هرمس واطلاق اسماء مختلفة عليه في ابن ابي اصيبعة، «عيون الانباء»، القاهرة ١٢٩٩ هـ ص ١٦. ويذكر البيروني بصورة غير مباشرة ان هرمس عاش في حدود سنة ٣٢٠٠ قبل الميلاد.

٢٥ ـ في ما يتصل بالهرامس الثلاثة انظر: عيون الانباء ص ١٦ ـ ١٧؛ والفهرست، ليبزغ ١٨٧١، ص ٢٦٧ و٣١٢؛ وتاريخ اليعقوبي، بيروت، ١٣٧٩ هـ. ج١، ص ١١؛ ومروج الذهب، القاهرة، ١٣٠١ هـ، ص ٤٨؛ والكامل لابن الاثير، القاهرة ١٣٠١ هـ، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ وتاريخ الحكماء لابن القفطي. القاهرة ١٣٢٦ هـ، ص ٣ ـ ٦؛ وطبقات الاطباء لابن جلجل، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٥ ـ ١٠. في هذه المراجع وكثير سواها يرد ذكر هؤلاء الهرامس الثلاثة مكررا وينوه بادوارهم في نشر العلوم والفنون.

ان الفلاسفة الاسلاميين يعتبرون هرمس او ادريس مصدر الحكمة (صوفيا) واول الفلاسفة والحكماء. اما شيخ الاشراق شهاب الدين سهروردي وتلميذه الشهرزوري، فهو عندهما احد المتألهين[٢٦]. فالشهرزوري يلقب هرمس بـ «ابي الحكماء»[٢٧]. اما السهروردي فيشير في «مطارحاته» الى ان هرمس كان مصدر الحكمة التي انتقلت عن طريق اسكليبيوس وفيثاغورس وافلاطون الى اليونان، وعن طريق كايومارت وفريدون (Faridun) وكاي خسرو (Kai Khusrau) الى الفرس، لتعود فتتحد، في غضون العصر الاسلامي، بتعاليم مدرسة الاشراقيين[٢٨].

وعلى ذلك، فقد كتب صدر الدين شيرازي، آخر كبار حكماء الاسلام، يقول : «اعلم ان الحكمة بدات اولا مع آدم وذريته : شيث وهرمس، اي ادريس ونوح. لان العالم لم يحرم يوما من انسان يضطلع بعلم التوحيد والبعث. وهرمس الاكبر هو الذي نشر الحكمة في اقطار العالم ومختلف البلدان، وهو الذي اظهرها وافاضها على «المتعبدين الحقيقيين». انه «ابو الحكماء» والاستاذ لمن هم اساتذة العلوم[٢٩].

ان الاشارات الى هرمس في المصادر الاسلامية كثيرة. لذلك يتعذر علينا ايرادها جميعها في هذه الدراسة، انما يتضح مما ذكرناه ان هرمس في نظر المسلمين كان منشئ الفلسفة ومؤسس العلوم، لا سيما الفلك والتنجيم والكيمياء القديمة والطب، وان العديد من المخترعات المهمة، هي في اعتقادهم مردودة اليه. كذلك يتبين من تعيين عمره بـ ٣٦٥ سنة انه كان في الاصل بطلا نورانيا كما يتضح ذلك ايضا من القصص والاساطير الكثيرة المتصلة باسمه. ومن الجدير بالذكر بنوع خاص ان هرمس، بناء على ما جاء في المصادر التقليدية، لم يمت، لكنه رفع من العالم حيا الى السماء، وانه الان يحيا في العالم العلوي نظير المسيح الذي تبرز طبيعته النورانية في جميع مظاهر تجليه في هذا العالم.

---

٢٦ ـ انظر السهروردي: Opera Metaphysica et mystica, ed. by Corbin, Vol. II Tehran, 1952, P.5 etc.

٢٧ ـ المرجع السابق ص ١٠

٢٨ ـ المرجع نفسه، مقدمة الناشر ص ٤٢ وكذلك Vol. I. PP. 502—503, وانظر لمؤلف هذا الكتاب: S.H.Nasr, Three Muslim Sages, P. 62 وله ايضا: السهروردي في A History of Muslim Philosophy, Vol. I Wiesbaden, 1963, P. 376.

٢٩ ـ «رسالة في الحدوث» في «رسائل» صدر الدين شيرازي، طهران، ١٣٠٢هـ، ص ٦٧.

الاثار الهرمسية في العربية والفارسية

ان المصدر الاهم لمعلوماتنا عن الاثار الهرمسية في التراث العربي هو كتاب الفهرست لابن النديم. فقد اورد هذا الكتاب اسماء اثنين وعشرين مؤلفا لهرمس، ثلاثة عشر منها في الكيمياء القديمة، واربعة في الطلسمات، وخمسة في التنجيم [٣٠]. على ان القليل من هذه الكتب قد وصلنا بصورة سليمة، ولم يصلنا من سائرها الا الاسماء. والذي تبين من الابحاث التي اجراها ماسنيون[٣١]، ان الموجود لدينا من آثار هرمس المنقولة الى العربية: «كتاب قراطس الحكيم»، و«كتاب الحبيب» و«كتاب تنكلوش» المنسوب الى ابن وحشية ـ ويرى نللينو انه مستمد من اصل بهلوي[٣٢] ـ و«كتاب المسمومات شاناق»[٣٣].

والى جانب هذه المؤلفات، هنالك عدد من النصوص العربية الاخرى المنسوبة الى هرمس، والراجح انها تضم بعض المواد اليونانية. اهم هذه المؤلفات كتاب «معادلات النفس» او «زير النفس» الذي ترجمه افضل الدين كاشاني الى الفارسية بعنوان «ينبوع الحياة»[٣٤]. والكتاب المشهور «سر الخليقة» المنسوب الى باليونس، و«قبس القابس في تدبير

---

٣٠ ـ اسماء هذه الكتب واردة في كتاب الفهرست على الصفحات ٢٦٧ و٣١٢ و٣٥٣، وفي كتاب ماسنيون المذكور آنفا. وهنالك مؤلفات اخرى لهرمس لم يذكرها صاحب الفهرست تجدها طبقات الامم لصاعد الاندلسي، وتاريخ الحكماء لابن القفطي، ومقدمة ابن خلدون، وكشف الظنون لحاجي خليفة.

٣١ ـ انظر ماسنيون، المرجع السابق، ص ٣٩٣

٣٢ ـ ورد ذلك في مجموع الدراسات الشرقية ص ٣٦١ (*Oriental Studies*). والغالب في الظن ان المذهب الهرمسي انتشر في فارس قبل ظهور الاسلام، ودليل ذلك ان بعض المذاهب نظير المانوية اظهرت اهتماما بنظامه الكوني وفلسفته الطبيعية.

٣٣ ـ في ما يتصل بما هو موجود من الاثار الهرمسية المنقولة الى العربية، انظر: Bethelot, *La chimie au moyen-âge, III.* Strauss, *Das Gifthuch des Shanaq,* Berlin, 1939.

ويضيف بلاسنر الى الجدول الذي يثبته ماسنيون للمؤلفات الهرمسية الواصلة الينا بالعربية: «اقوال هرمس» في كتاب «ادب الفلاسفة» لحنين بن اسحق، و«كتاب سر الاسرار» لعطارد البابلي الذي حفظت اقسام منه في كتاب «غايات الحكيم» المنسوب الى البحريطي.

هرمس الهرامس»[٣٤]، وفضلا عن ذلك فان ثمة اقوالا مأثورة منسوبة الى هرمس، نعثر عليها عند ابن القفطي والشهرستاني، وفي عدد من المؤلفات السحرية نظير «كتاب الاستماخيس»، و«كتاب الفلكيات الكبرى»، وشرح هرمس على كتاب «العلم المخزون في اسرار العالم المكتوم».

وينبغي ان نذكر ايضا في جدول مؤلفات هرمس العربية «صحائف ادريس» التي اوردها مجلسي في كتابه «بحار الانوار» [٣٦]. فقد ذكر ابن النديم (ص ٢٢) ان ثلاثين من هذه الصحائف اوحيت الى هرمس، وان هذا الوحي كان الثالث من نوعه الى الجنس البشري. والذي بلغنا عن اخنوخ حتى اليوم كتابان : الاول «كتاب اخنوخ السري» المنقول عن اصل يوناني، والمعروف «بكتاب اخنوخ الصقلي» ؛ والثاني كتاب اخنوخ المنقول اصلا عن الآرامية او العبرية، والمعروف «بكتاب اخنوخ الحبشي». على ان الصحائف المذكورة في «بحار الأنوار» لا تتفق نصا مع أي من هذين الكتابين، فهي اذن كتاب مستقل[٣٧].

والباحث في الاثار الهرمسية الواردة بالعربية، لا يمكنه التغاضي عن المؤلفين الذين وضعوا، في دنيا الاسلام، مؤلفات اعتمدوا فيها كليا او جزئيا على اصول هرمسية. من اهم هذه المؤلفات كتاب «سر الخليقة» الذي سبقت الاشارة اليه. والذي وضع في خلافة المأمون [٣٨]. فهو منسوب الى ايلونيوس التياني، والمظنون انه اعتمد في وضعه على «كتاب

---

٣٤ ـ ان النص العربي لهذه الرسالة نشره اولا فليمون (P. Philémon) في بيروت سنة ١٩٠٣ واعاد نشره بدوي في القاهرة ١٩٥٥ في مجموع «الافلاطونية المحدثة عند العرب»، ص ٥١ ـ ١١٦. اما بشأن الترجمة الفارسية فانظر: Afzal al-Din Kashani, Musannafat, Vol., Tehran, 1952. PP. 331—385.

٣٥ ـ ترجم هذه الرسالة الى الالمانية وحلل محتواها A. Siggel, انظر المحلية الاسلامية: Der Islam, Vol. 24, 1937, PP. 287—306:

٣٦ ـ انظر بحار الانوار: Bihar al-anwar, Vol. xix, Part. 2, PP. 317—323

٣٧ ـ ومن الجدير بالذكر ايضا انه وجد بين المكتشفات الاثرية الحديثة في مصر خمسة من المؤلفات الهرمسية باللغة القبطية اربعة منها جديدة والخامس هو كتاب اسكلبيوس المشهور المعروف بترجمته اللاتينية فقط انظر بلاسنر (Plessner) المرجع المذكور سابقا ص ٥٠

٣٨ ـ يعتقد كراوس ان محمد بن زكريا الرازي عرف مؤلف هذا الكتاب.

علل الاشياء» لهرمس. ويخبرنا المؤلف ان مخطوط هذا الكتاب وجد في كهف تحت تمثال هرمس في تيانا، وهو المكان نفسه الذي عثر فيه على اللوحة الزمردية التي نقشت عليها الكتابة الكيميائية الشهيرة المعروفة بـ «تابولا سماركدينا» Tabula Smaragdina[١٣٩]

كذلك مجموع مؤلفات جابر، فانها مما ينبغي ان يذكر في سياق كلامنا عن الاثار الهرمسية. ان العديد من مشتملات هذا المجموع، نظير «كتاب الحجر» و«كتاب التدوير»، تشير الى هرمس، بينما يبرز في سواها طابع هرمسي محقق[٤٠]. كذلك في كتاب توربا فيلوسفورم (Turba philosophorum) فانه يشير الى هرمس باعتبار انه من اوائل مؤسسي الكيمياء القديمة. وهذا الكتاب الكيميائي الشهير، كما تبين من دراسة متأخرة وضعها بلسنر (Plessner)، هو من تأليف ابن أميل احد اتباع مدرسة جابر. ومؤلفات ابن وحشية، ومنها «الفلاحة النبطية»، و«التنكلوش» Tankalush). و«مطالع الانوار» الذي تتجلى فيه المؤثرات البابلية والصابئية والهندية والافلاطونية الجديدة، هي الاخرى متصلة اتصالا وثيقا بالاثار الهرمسية، وتتجلى فيها مشابهات كثيرة تجمعها بها.

ولا حرج في القول، بان جميع هؤلاء المؤلفين المسلمين، الذين اتجهوا نحو دراسة الكيمياء القديمة، والتنجيم وسائر العلوم السحرية، وقد وقعوا الى حد ما تحت تأثير المدرسة الهرمسية. ففي نطاق الكتابات الكيميائية، نجد لكتاب «غاية الحكيم»[٤١] اهمية خاصة من هذه الزاوية. وبين كتب التنجيم تبرز في مؤلفات أبي معشر البلخي، وعبد الجليل السيجزي (al-Sijzi) ميول هرمسية قوية. وعليه فالاثر الهرمسي في هذه الحقول يتجلى في كل ناحية منها. لذلك فان الكثير مما كتب في هذه المواضيع، يقع بطبيعة الحال، في موضوع المؤلفات الهرمسية.

---

٣٩ ـ ان اهم الاثار الهرمسية في موضوع الكيمياءالقديمةنجدها في آخر كتاب «سر الخليقة». انظر كتاب «جابر ابن حيان» لكراوس ج٢ القاهرة ١٩٤٢، ص ٢٧٢. ولكتاب «سر الخليقة» اهمية خاصة في الاثار الهرمسية الاسلامية لان اثرها ظاهر في مؤلفات جابر واتباعه. وقد اشار الى هذه الاهمية المستشرق الفرنسي سلفستر دي ساسي منذ ما يزيد عن القرن، اذ نقل هذا الكتاب الى الفرنسية ١٧٩٨.

٤٠ ـ انظر كراوس. الكتاب المذكور سابقا، ص ٤٤

٤١ ـ كتاب غايات الحكيم معروف في الغرب ب (Picatrix) وهو بين اهم المؤلفات الغربية في الكيمياء القديمة. انظر: H. Ritter, Das Ziel des Weisen, Berlin, 1933 وللوقوف على اسماء علماء مسلمين آخرين في الكيمياء القديمة ممن تاثر بالتراث الهرمسي، انظر كراوس، الكتاب المذكور اعلاه. ج٢، ص ١٨٨ ـ ٢٠٢.

العلوم والفلسفة الهرمسية وتاثيرها في مفكري الاسلام.

ان الصابئة، كما ذكرنا سابقا، هم الذين نشروا المذهب الهرمسي، وعرفوا العالم الاسلامي على المؤلفات المنسوبة الى هرمس. وهنالك فئات عديدة ممن تحدروا من اصل شيعي، نظير النصيرية والدروز، يجلون التعاليم الهرمسية اجلالا بالغا. والتشيع في عصره الباكر، كان بوجه العموم، اكثر تعاطفا مع التعاليم الهرمسية، منه مع المذهب الارسطوطالي، الذي كان انذاك اوسع انتشارا. وعلى ذلك فقد تقبل التشيع شيئا من العقائد الهرمسية [٤٢]. اما اقبال الصابئة على اعتناق الاسلام، فقد جاء تباعا، على اثر الفتوى الدينية التي افتاها الاصطخري ضدهم سنة ٣٢١ هـ(٩٣٣ م)،وغدوا بعد وفاة حكيم بن عيسى بن مروان بلا زعيم ديني يرشد خطاهم.

ومع ان التأثير الهرمسي اخذ يضعف رسميا بعد هذا العصر، فقد بقي راسخ الجذور في نطاق التنجيم والكيمياء القديمة والطب الابقراطي. وقد حافظت هذه العلوم جميعها على صلتها الوثيقة بالنظرة الهرمسية العامة الى العالم. وهكذا فقد كان بين دارسي هذه المواضيع وناشريها، العديدون من اتباع التعليم الهرمسي. مثال ذلك ان الاعتقاد بعدم وجود فارق بين الصفات الالهية والاسماء الحسنى من جهة، والذات الالهية من جهة اخرى ـ وهو من خصائص التعليم الهرمسي ـ يظهر في المجموع الامبدكلي الزائف (Pseudo-Empedoclean). وفي رأي ابن القفطي انه ترك اثرا في معتقد العلاف المتحكم المعتزلي في مذهب ابن مسرة الحكيم الاندلسي الزاهد [٤٣]. اما تسرب الافكار الهرمسية الى الصوفيه، كالقول بعجز القياس الارسطوطالي عن التوصل الى الحقائق الماورائية والعلم الباطني، فقد حدث على يد ذي النون المصري، المفكر الصوفي والعالم الكيميائي. ولقد تركت هذه الافكار طابعها على جماعة من اعلام التصوف منهم ابو سعيد الخراز وابو منصور الحلاج.

---

٤٢ ـ انظر: ماسنيون، كتابه المذكور سابقا، ص ٣٨٥.

٤٣ ـ انظر: اسين بلاسيوس: Aben masarra y su escuela, Madrid, 1914:

ونعثر كذلك على بعض العقائد الاساسية في الفلسفة الكونية الهرمسية، كمبدأ الموازاة بين العالم الاصغر والعالم الاكبر، في العديد من المؤلفات الكونية الصوفية، لا سيما مؤلفات ابن عربي، كما في كتاب فصوص الحكم، وفي بعض فصول الفتوحات المكية. على ان الاساس الذي تقوم عليه هذه الفكرة عام شائع، وهو واضح في نصوص القران، وفي بعض الاحاديث النبوية، وكذلك في اقوال ماثورة لعلي[٤٤].

ومع ان العقائد الكونية الهرمسية اكثر ما اندمجت بالعرفان الصوفي على يد ابن عربي، فان كتبه لم تنفرد بهذه الظاهرة، بل قد برزت في معظم مؤلفات المشاهير من أتباع هذا المذهب، نظير صدر الدين القنوي، وعبد الكريم الجيلي، وابن تركا الاصفهاني، وابن ابي جمهور. ثم ان العديدين من اعلام العرفان الاسلامي هؤلاء، استخدموا رموزا مستخرجة من العلوم الهرمسية[٤٥]. وكذلك في الفلسفة، فان الهرمسية مع انها بصورتها هذه، اخذت في الانحلال بعد القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)، فانها شرعت بالاندماج بالمذهب الاشراقي على يد السهروردي في القرن السادس (الثاني عشر)، وراح تأثيرها يتجلى عند الاشراقيين المتأخرين، وعند سواهم من المتعاطفين مع هذا المذهب، نظير قطب الدين شيرازي، وجلال الدين دواني، وصدر الدين شيرازي[٤٦].

وفي موضوع العدالة الالهية ووجود الشر في العالم، تعتقد الهرمسية بتخطي الذات الالهية لحدود المعرفة الانسانية، واستحالة ادراك العقل الانساني لها بقواه الخاصة، وبأن السبيل الوحيد الى معرفة الاله هو التطهر الذاتي الذي يقود النفس اخيرا الى الاستنارة، ويمكنها روحيا من مشاهدة الحق. وهذا الرأي شبيه بالرأي الصوفي، ولهذا السبب انقاد العرفان الاسلامي الى بعض البوادر الهرمسية، وأدمجها في نظرته الكونية.

---

٤٤ ـ ان فكرة العالم الاصغر والعالم الاكبر قد عبر عنها بشعر جميل للغاية بالعربية وبالفارسية نظير مكشافي راز ومثنوي وديوان علي. فقد قال الرومي في ديوانه مثنوي ما معناه: «انت لذلك باعتبار الشكل العالم الاصغر لكنها باعتبار المعنى العالم الاكبر». ان التوافق بين بعض التعاليم الهرمسية وتعاليم الشيعة الامامية كانت ذات اهمية بالغة بالنسبة الى تقبل الحكم الهرمسية في الاسلام. حتى ان بعض مؤلفي الشيعة الباكرين تجردوا للدفاع عن الهرمسية.

٤٥ ـ انظر: T. Burokhardt, *La Clé de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*, Paris, 1950.

٤٦ ـ يذكر ابن وحشية في كتابه الفلاحة النبطية ان الاشراقيين جاءوا من ذرية اخت هرمس. انظر كتابه: الابجدية القديمة والحروف الهيروغليفية، لندن: ١٨٠٦ ص ١٠٠ من النص العربي. انظر ايضا: H. Corbin, *Les Motifs Zoroastrians dans la Philosophie de Sohrawardi*, Tehran, 1946, P. 18.

وظاهرة اخرى من ظواهر الفلسفة الهرمسية تركت أثرها في الفلسفة الاسلامية، لا سيما في المذهب الاشراقي، تبدو للعيان في العديد من مباحث الفلسفة الالهية، بعد القرن السادس (الثاني عشر)، هي الاعتقاد بوجود مرشد سماوي يهدي الانسان في سعيه وراء الحقيقة، وانه هو الحق الذي يتحد به الانسان اخيرا في سعيه الروحي. واسم هذا المرشد الذي هو بمثابة «حي بن يقظان» في قصة ابن سينا [٤٧]، «والشاهد في السماء» الذي ذكره احد متصوفة القرن السابع (الثالث عشر)، هو «الطبيعة الكاملة». وقد اورد السهروردي في «مطارحاته» ان هرمس قال : انني لقيت كائنا روحيا نقل الي علم الاشياء فسألته : من انت ؟ فأجاب بقوله : انا «طبيعتك الكاملة»[٤٨]. ويوجه السهروردي في «الوريدات والنقديات» ايضا صلاة رائعة الى «الطبيعة الكاملة» باسم هرمس، يدعو فيها «الطبيعة الكاملة» باسم الاب السماوي، والابن الروحي.

وهناك مؤلفون مسلمون اخرون كتبوا في موضوع «الطبيعة الكاملة» الهرمسية، نظير الحكيم الاندلسي ابن سبعين [٤٩]، الذي تأثر بالهرمسية تأثرا بالغا. ثم ان صدر الدين شيرازي، مع اكثاره من ذكر هرمس في مؤلفاته، يتحدث عن «الطبيعة الكاملة» بتعابير تكاد تكون هي نفسها تعابير السهروردي[٥٠].

---

٤٧ ـ لا شك في ان رسائل ابن سينا الثلاث: حي بن يقظان، وسلامان وابسال، ورسالة الطير ذوات طابع هرمسي. ان قصة حي بن يقظان كثيرة الشبه بالفصل الاول من كتاب «بو امندس» Poimandres، فالمرشد فيها شبيه بهرمس: والنفس التي تحررت من اسر العالم المادي هي نظير ثوث (Thoth): و«الملك الخالد» يقابل «الخير المطلق» في المذهب الهرمسي. انظر: A.E. Affifi: The «Influence of Hermetic Literature...»

٤٨ ـ انظر السهروردي: *Opera Metaphysica ... Vol. I, P. 466,* انظر ايضا كربان *Corbin, Les Motifs zeroastriens,*. PP. 56—57 ولقد خص كربان موضوع «الطبيعة الكاملة» في المذهب الهرمسي وصلتها بالفلسفة الاسلامية بدراسة واسعة. انظر مقاله: Le récit d'initation et l'hermétisme en iran., *Eranos-Jahrbuch*, 1959, 155ff.

٤٩ ـ ان ابن سبعين من اهم المفكرين الهرمسيين في الاسلام ومؤلفاته تساعد كثيرا على فهم الاثار الهرمسية في العالم الاسلامي. انظر: بدوي، «كتاب الاحاطة، لابي محمد بن سبعين، في صحيفة معهد الدراسات الاسلامية ج٦، عدد ١ ـ ٢، ص١١ ـ ٣٤.

٥٠ ـ انظر: الشواهد الربوبية، طهران. ص ١٠٩

ان ورود هذا التعبير تكرارا على لسان حكماء الاسلام، يحفز على التساؤل عن مدلوله الدقيق. واوسع ما في المصادر الاسلامية من مباحث في «الطبيعة الكاملة» نجدها في كتاب «غاية الحكيم»، وهو من اشهر مؤلفات الكيمياء القديمة في اللغة العربية. والذي يتبين من دراسة هذا الكتاب، واقسام من مصادر اخرى جاءت في هذا الموضوع، ان «الطبيعة الكاملة» الهرمسية هي القرين السماوي، او «الانا» الاخرى لكل نفس انسانية، التي تبقى في السماء بعد هبوط النفس الى الدنيا، وحلولها في الجسد البشري. ولهذا السبب، فان النفس تبحث ابدا عن نصفها الآخر، من اجل ان تستكمل ذاتها وتوحد كيانها.

ان الاعتقاد بوجود النفس الانسانية في العالم الروحاني قبل حلولها في الجسد. وبافتراقها عن نصفها السماوي بعد ولادتها في هذا العالم، اعتقاد معروف في المذهب الزردشتي، وهكذا الفكرة القائلة بان نصف النفس السماوي هو ملاكها الحارس على الارض. ان القرين السماوي للنفس الانسانية كان يدعى داينا (Daena)، ويظهر في المزدكية بصورة فتاة جميلة [٥١]. وهذا الشبه العظيم بين شخصية «داينا» و«الطبيعة الكاملة» الهرمسية، دليل آخر على وجود حلقة اتصال بين الهرمسية من جهة، وحكمة فارس القديمة من جهة اخرى.

و«الطبيعة الكاملة» تعتبر في كتاب «غاية الحكيم» سرا مكنونا في صدر الفلسفة، ينكشف نقط لاولئك الذين يبلغون اعلى مقامات الحكمة. فهي ينبوع القوة التي بها ينمو الانسان في معارفه، وفي العلم والفلسفة [٥٢]. ويبدو هرمس في هذا الكتاب، وكأنه يشاهد الحقيقة الروحية التي طالما سعى الى معرفة كنهها. وجواب ذلك انه هو «طبيعة» نفسه «الكاملة». ومؤلف «غاية الحكيم» يذكر ايضا ان «الطبيعة الكاملة» هي التي ترشد الانسان في حياته، وتعينه في التغلب على مصاعبه، تماما كما تنبأ ارسطو عن انتصار الاسكندر في فارس بحكم سيادة «طبيعته الكاملة»[٥٣].

---

٥١ ـ في الصينية والقبطية نصوص مانوية تشير الى وجود شخصية في المذهب المانوي تعرف بـ مانوحمد (Manuhmèd او مانفاحمد. انظر: Corbin le recit visionaire... انظر ايضا: G. Windengren, *The Great Vohu Mana and the Apostle of God*, Uppsala, 1945, P. 18. P., 171

٥٢ ـ انظر غاية الحكيم. ص ١٨٧

٥٣ ـ المرجع السابق، ص ١٩١

وفي صلاة بالغة الروعة، يرفع هرمس دعاءه الى «الطبيعة الكاملة» بوصفها مصدر الطبيعة المشرق، ويعتبر الطبائع المادية الاربع (الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة) بمثابة الاقانيم الاربعة في «الطبيعة الكاملة»، التي هي بهذا الاعتبار ايضا ذوات روحية ومصادر للمعرفة [٥٤]. ان «الطبيعة الكاملة» هي حقيقة الانسان الروحية التي ترشد حياته الداخلية، ولهذا السبب دعاها ابقراط «شمس الحكيم» ومفتاح العلم والفلسفة[٥٥]. «فالطبيعة الكاملة» لهذا السبب هي كذلك معلم النفس الحقيقي، لانها تقودها منذ الطفولة حتى اكتمال النمو بالمعرفة والعلم، في سن الرشد.

وفي الفصل السابع من كتاب «غاية الحكيم» الذي يتحدث فيه المؤلف عن الصابئة، صلاة موجهة الى هرمس، تغدق عليه جميع خصائص «الطبيعة الكاملة»، وتدعوه بأسماء عديدة منها : «نحن ندعوك بجميع أسمائك : فبالعربية : أيا عطارد، وبالفارسية : أيا تير، وبالرومانية : أيا هاروس، وباليونانية : أيا هرمس، وبالهندية : أيا بود»[٥٦]. وهكذا فهرمس و«الطبيعة الكاملة» هما بالواقع شيٌ واحد، والشيٌ نفسه، بحيث يستطيع هرمس ان يخاطب «الطبيعة الكاملة» باعتبار انها أبوه السماوي وابنه الروحي، واذا الهرمس الذي كان اولا ينشد نصفه السماوي، يغدو اخيرا هدف المطلب الروحي، ويبدو وكأنه السيد المرشد للذين يسعون في الحصول على المعرفة.

لم يكن تأثير الهرمسية محصورا، على الاطلاق، في الحكمة وفلسفة الطبيعة، بل امتد الى فروع عديدة من علوم الطبيعة. ففي نطاق العلوم الطبيعية قال المذهب الهرمسي بوحدة العالم، وعارض التقسيم الارسطوطالي للعالم الى سفلي وعلوي. كان مفهومه للطبيعة قائما على التناظر والتقابل ما بين انواع الموجودات ومراتبها، وما بين العناصر والالوان والأشكال والاوصاف والاصوات، والحواس الباطنة والظاهرة. هذا التناغم والتوافق ما بين الاوصاف الكونية والطبيعية، قد اوضحه أخوان الصفاء في رسائلهم، وشرحه البيروني تنجيميا في بعض مؤلفاته، كما فعل في كتاب «التفهيم». ومن خصائص هذا المذهب ايضا، الاعتقاد بوجود علاقة بين احداث هذا العالم وحركات الكواكب السيارة ـ وهو ايضا ضرب من التوافق بين صعيدين من الوجود ـ وتأثير الدورات الفلكية في ضبط الظواهر الكونية. لقد وجه الهرمسيون اهتمامهم الى الاسباب الفردية

٥٤ ـ المرجع السابق، ص ١٨٩ ـ ١٩٠
٥٥ ـ المرجع نفسه، ص ١٨٤
٥٦ ـ المرجع نفسه، ص ٢٣٢

المحسوسة في العلم الطبيعي، واستبعدوا السعي الارسطوطالي وراء الناموس العام. فقد التمسوا سببا معينا لكل نتيجة معينة، واختاروا سياقا عمليا «اختباريا» اقرب الى نهج الرواقيين منه الى نهج الارسطوطاليين. ومثل هذا الفارق في الانطلاق نجده كذلك بين المدرستين اللغويتين : مدرسة الكوفه ومدرسة البصرة. فالكوفيون تبعوا من اول الامر، أساليب «برغامون» (Pergamon) المنطقية، التي غلب عليها الطابع الرواقي، في حين ان علماء البصرة جروا على الاسلوب القياسي الـذي اعتمـده المشـاؤون الاسكندرانيون.

وعلى هذا النحو، فان الكيمياء الهرمسية حافظت دوما على صلة وثيقة بمذهب ابقراط الطبي الذي تتبع اسباب المرض المباشرة. واستمر هذا الارتباط في غضون العصر الاسلامي، حتى ادى الى وضع منهج اختباري، ما ان تحرر من ملابساته الماورائية والصوفية، حتى تحول الى الاسلوب الاساسي المعتمد في العلم. وهذا الاتجاه نحو انشاء منهج اختباري لعلوم الطبيعة، في العهد الاسلامي، يبرز بصورة خاصة عند محمد بن زكريا الرازي، الذي استخدم هذا المنهج في الطب وفي الكيمياء القديمة، بعد ان سلخها كليا عن مضمونها الرمزي[٥٧].

ان المذهب الهرمسي اطلق في الفلسفة نزعة اشراقية، فاعتبر التطهر الداخلي وسيلة لبلوغ الحق، معارضا بذلك ميول المشائين العقلانية. ففي العلوم الطبيعية تنكر هذا المذهب للنهج القياسي، وحاول الاعتماد على العلم بالعلل الحسية التي تخضع للمراقبة والاختبار. ومع ان الهرمسية اقرب بطبيعتها الى «الصوفية»، وابعد عن «العقلانية» الارسطوطالية، فقد كان اتجاهها هذا من القوة بحيث أسهم في انطلاق الاسلوب الاختباري في عصر النهضة الاوروبية، وفي القرن السابع عشر، حالما قيض لها ان تنسلخ عن مضامينها الرمزية والماورائية. والواقع ان خصوم مذهب التركيب المسيحي في العصور الوسطى، حاولوا في الغالب باسمها، ان يحملوا على المذهب الارسطوطالي، وان يقضوا عليه[٥٨].

---

٥٧ ـ لقد بحثنا هذا الموضوع بصورة مفصلة في الفصل السابع عن الرازي وجابر في هذا الكتاب.

٥٨ ـ ان الكثيرين من علماء النهضة وفلاسفتها نظير فيسينو (Ficino) واغريبا (Agrippa) استعانوا بالهرمسية في حملاتهم على الفلسفة المشائية: انظر في هذا الصدد:

P.O. Kristeller, *Renaissance Thought*, New York, 1961, Chapter 3.

اما في العالم الاسلامي، فان الهرمسية ينبغي ان تعتبر من أهم العوامل التي ساعدت على انتظام الفكرة الكونية الاسلامية. ولقد كان الطابع الذي تركته على الفلسفة والعلوم الاسلامية راسخا حتى انه تسرب الى التكهنات الدينية والماورائية، والى الروائع الشعرية والنثرية، في الاداب العربية والفارسية على السواء. ولقد قدر لشخصية هرمس ان تعتبر شخصية المعلم الاول في العلم والفلسفة. وعن طريقه استطاع المسلمون ان يدمجوا التراث اليوناني في العلم والفلسفة بنظرتهم الى العالم، دون ان يخامرهم شعور بانهم ينحرفون عن التراث النبوي. فالمجموع الهرمسي، لهذا السبب، فضلا عن قيمته الذاتية، يستحق ان يدرس في الاسلام درسا جديا، وهذا الدرس يرجى ان يكشف بعض الوجوه المهمة من التراث الاسلامي في العلم والفلسفة والعقائد الكونية بوجه العموم، وان يوضح احدى المسائل التي تمكن بها المسلمون من ان يوجدوا لهم نظرة وحدوية الى العالم.

الفصل السابع

الكيمياء من جابر الى الرازي

ليس ثمة من شخصين اشتهرا في تاريخ الكيمياء الاسلامية اكثر من جابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي، المعروفين بين اللاتين بـ Geber، و Razes على التوالي. فقد كان كل منهما عالما واسع الشهرة في موضوع الكيمياء القديمة، وفي اعتقاد الكيميائيين المأخرين، في العالم الاسلامي وعالم الغرب، انهما كانا تابعين لمدرسة واحدة من المشتغلين بالكيمياء القديمة[1]. على انه يتبين من دراسة الاثار التي خلفها كل منهما ان الرازي، مع انه استخدم تعابير جابر الكيميائية، فان الذي عالجه بواقع الامر، لم يكن الكيمياء القديمة (alchemy)، بل علم الكيمياء (Chemistry)، حتى يصح ان يقال بأن جابرا حول الكيمياء القديمة الى «علم الكيمياء». ولقد استمر الاشتغال بالكيمياء القديمة برهة طويلة من الزمان بعد الرازي، وبقيت العناية بالكيمياء كعلم تمارس من خلال الاشتغال بالكيمياء القديمة. وعلى ذلك فعلم الكيمياء عند الرازي، لم يكن بوجه من الوجوه، مستقلا عن الكيمياء القديمة[2].

وقبل ان نسترسل في بحث الفوارق الفلسفية والدينية التي باعدت بين هذين الرجلين، والتي ادت بالتالي الى انفصال علم الكيمياء عن الكيمياء القديمة، يجدر بنا ان نشير الى المشابهات والمخالفات بين هذين المؤلفين في ارائهما الكيميائية: او علينا بالاحرى ان نقابل بين مؤلفات الرازي، والمجموع الجابري، الذي وضع جابر اكثر ما

١ ـ ان «رتبت الحكيم» يعتبر الرازي من اتباع مدرسة جابر: في حين ان جميع المؤلفات اللاتينية تقريبا تجعل الرجلين من كبار علماء الكيمياء القديمة.

٢ ـ انظر: G. Haym, «Al-Razi and alchemy» *Ambix*, Vol. 1, No.3, 1938 pp. 184—191; and J.R. Partington, «The Chemistry of Razi», *Ambix*, Vol. 1, no. 3, 1938, pp. 192—196.

فيه، ثم ضمت اليه رسائل عديدة لمؤلفين اسماعيليين. ان الباحثين الذين توفروا على دراسة هذه المؤلفات، يختلفون في مدى اتباع الرازي لكيمياء جابر[٣]، لكن المقارنة بينهما تكشف عن وجود مشابهات ومخالفات شتى بين ارائهما الكيميائية.

فلقد اعتقد جابر ان «الاكسير» يشتمل على مواد حيوانية ونباتية، وعلى مواد معدنية ايضا؛ في حين ان الرازي حصر محتواه في المعادن، ولم يذكر المواد الحيوانية والنباتية الا نادرا[٤]. وقسم الرازي المعادن الى سبعة انواع منها الخارسيني، كما فعل جابر في «كتاب الخمسين»، لكنه خالف جابرا في انه لم يبد اي اهتمام بما لهذا التقسيم من مدلول رمزي. وسعى جابر في اكتشاف العلل القصوى للاشياء، في حين ان الرازي، تمشيا مع اراء الاطباء المشائين، نفى صراحة ان يكون ذلك في حيز الامكان[٥]. والرازي لم يسلم في كتاب «المدخل» وكتاب «الاسرار» برأي جابر في ان المعادن مؤلفة من كبريت وزئبق، بل اعتقد انها مكونة من جسد وروح ونفس[٦]. على ان اعتقاد جابر بأن هناك خمسة مبادىء هي: الجوهر والمادة والصورة والزمان والمكان، شديدة الشبه، بلا ريب، بالمبادىء الخمسة الازلية التي اشتهرت عند الرازي[٧].

والرازي تابع جابرا ايضا باستخدام تعابيره الكيمائية، ولم يكتف باقتباس التعابير العلمية عنه بل اخذ حتى عناوين كتبه. فالعديد من مؤلفات الرازي في هذا الحقل تحمل عناوين كتب جابر، بينما عدد آخر منها اتخذ عناوين لا تختلف الا قليلا عن عناوين كتب جابر[٨]: وهو امر يستلفت النظر بالنسبة الى فيلسوف مستقل نظير الرازي؛ بل انه

٣ ــ مثالا على ذلك ان كراوس في كتابه عن جابر بن حيان (ج٢، ص٣ وما بعد) ينبغي ان يكون بين الرجلين اية صلة. في حين ان ستابلتون (E. Stapleton) في مقاله عن «الكيمياء في العراق وفارس في القرن العاشر» يعتبر الرازي تلميذا امينا لجابر؛ انظر: *Memories of the Asiatic Society of Bengal*, 1927, PP. 317—415.

٤ ــ كراوس، المرجع المذكور اعلاه، ص ٣

٥ ــ كراوس، المرجع السابق، ص ٩٥، وفيه شواهد على ذلك من «كتاب الخواص» للرازي.

٦ ــ ستابلتون، الكتاب المذكور اعلاه، ص ٣٢٠ وما بعد.

٧ ــ كراوس، الكتاب المذكور سابقا، ص ١٣٧. وفي ما يتعلق بالمبادىء الازلية الخمسة عند الرازي وارائه الفلسفية العامة، انظر: R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, PP. 15—17:

٨ ــ ان ستابلتون في كتابه المذكور اعلاه (ص ٣٣٦ ــ ٣٣٧) يسرد عناوين خمسة عشر من كتب الرازي تتفق تماما او بعض الشيء مع كتب لجابر ويبدو انها تعالج المواضيع نفسها.

حتى في تصنيف العقاقير ـ وهو من اهم مأثره العلمية في حقل الكيمياء ـ ينسج على منوال جابر في كتابه «الاسطقس الأس الاول».

وعليه فقد نتساءل: لماذا اذن سميت مؤلفات الرازي بانها اول المؤلفات الكيمائية في تاريخ العلم؟[٩] لقد وصلنا العديد من مؤلفات الرازي في موضوع الكيمياء القديمة، منها «مدخل التعليم» الذي كان بمثابة الاساس لمبحث الكيمياء القديمة في كتاب مفاتيح العلوم[١٠]. واهمها جميعها كتاب «سر الاسرار» الذي احرز شهرة واسعة في العالم اللاتيني حيث عرب بـ « Liber secretarum Bubacaris »[١١]. ففي جميع هذه المؤلفات من اوصاف المعادن وتصانيفها واساليب الاختبار وادواته... الخ ما يجعل اترجمة هذه المؤلفات الى لغة الكيمياء الحديثة من السهولة بمكان. فليس ثمة اهتمام بالظاهرة الرمزية في موضوع الكيمياء القديمة، حيث يعتبر التحول في المعادن ذا مدلول يرمز الى التحول في النفس. وعليه فالموازاة بين العالم الطبيعي والعالم الروحاني، الذي تقوم عليه النظرة الكيميائية الى العالم برمتها[١٢]، لم يعد لها اثر، وكل ما بقي

---

١٢ ـ لقد كتب عن معنى الكيمياء القديمة الكثير من الابحاث المضللة فللوقوف على مدلولها الصحيح انظر:

T. Burckhardt., *Alchemie,*
Sind und Welt-dilt, Olten, 1960

وانظر ايضا لمؤلف هذا الكتاب Science and Civilization in Islam,
New York, 1966, «The Alchemical Tradition».

٩ ـ ستابلتون، الكتاب السابق، ص ٣٢٠

١٠ ـ تولى ستابلتون ترجمة هذا النص وعلق عليه في الابحاث المشار اليها اعلاه.

١١ ـ ان هذا الكتاب الذي ربما عرف ايضا بعنوان «كتاب الاسرار»، كما اورده ابن النديم، هو اهم كتب الرازي في الكيمياء، وهو الكتاب الذي اشتمل على بوادر تحول الكيمياء الاسطورية الى علم الكيمياء. واتسعت شهرته في القرون التالية في العالم الاسلامي، ليس بنصه العربي الاصيل فحسب، بل في ترجمته الفارسية ايضا. وبلغ تأثيره الى عالم الغرب. ومع ان موضوع الكيمياء في العصور الوسطى اشتمل على الكثير من «علم الكيمياء»، لا سيما في مؤلفات الرازي، فان علم الكيمياء لم يتحرر تماما من ترهات الكيمياء القديمة. ولقد عني روسكا (Ruska) بترجمة هذا الكتاب الى الالمانية وبدراسته دراسة مسهبة في كتابه:

Al-Razi's Buch Geheimnis der Gehemnisse,
Berlin, 1937.

علم يعالج المواد الطبيعية باعتبار واقعها الخارجي ليس الا. وذلك ـ باستثناء لغة الكيمياء القديمة وبعض الافكار التي تتخللها اذ قدر لها ان تبقى.

ان السبب الذي دعا الرازي الى ان يفارق اتجاه الكيمياء القديمة، يجب ان يلتمس في المكانة التي كانت له في الفلسفة. فنحن نعلم من مصادر عديدة متأخرة، منها البيروني الذي كان يكن للرازي الكثير من العطف العلمي، ان الرازي وضع عددا من المؤلفات، خالف فيها الدين النبوي؛ بل انه رفض النبوة بحد ذاتها[١٣]. وعلى ذلك، تنكر لموضوع رئيسي في الفلسفة الاسلامية هو «الفلسفة النبوية». ولقد كان الرازي، فضلا عن ذلك، معارضا بصورة خاصة للمذهب الاسماعيلي فعقد سلسلة مناظرات فلسفية بعيدة الغور مع احد اعلام الاسماعيلية الكبار، هو ابو حاتم الرازي[١٤]. ومن تحليل المواقف الدينية والفلسفية التي اعتمدها في هذه المناظرات يتبين لنا تماما الدافع الذي اغراه بتحويل كيمياء جابر الى علم في الكيمياء.

ان العلم الطبيعي، في اعتبار المذهب الشيعي عامة، والمذهب الاسماعيلي بوجه خاص، شديد الصلة بعلم الوحي. فالوحي يتحمل مدلولا ظاهريا وآخر باطنيا. وسبيل ادراكه البدء بتفهم الظاهر للانتهاء منه اخيرا الى الباطن. وهذا النهج يعرف بـ«التأويل»، ويلجأ الشيعة وكذلك المتصوفة، الى تطبيقه على النص القرآني للكشف عن معانيه الباطنية. وهذه الرحلة من الخارج الى الداخل، لا تتم لاحد، الا عن طريق النبوة والوحي، وذلك باعتماد التأويل الذي يعني كذلك حصول تحول ذاتي من الانسان الخارجي الى الانسان الداخلي.[١٥]

والتأويل في موضوع الطبيعة معناه تخطي ظواهر الطبيعة الخارجية، واكتشاف الهوية الداخلية التي تحجبها تلك الظواهر. وهذا معناه تحويل الواقع الى رمز، وتصور الطبيعة، لا على انها ما يحجب العالم الروحاني، بل ما يكشف عنه.

---

١٣ ـ من مؤلفات الرازي في هذا الموضوع كتابه: «الرد على النبوة». انظر كتاب البيروني المشتمل على جدول مؤلفات الرازي، ترجمة وتحقيق كراوس، باريس. ١٩٣٦.

١٤ ـ انظر كراوس ـ P. Kraurs, «Raziana», *Orientalia*, Vol. 4, 1935, PP. 300 — 334; Vol. 5, 1936. PP. 35 — 36, 358 — 378.

١٥ ـ لقد كان هذا الموضوع مما عني به كوربان في الكثير مما كتب. وفي ما يتعلق بالرازي وتنكره لمسائل الكيمياء الاسطورية، انظر: H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, PP. 194 — 201.

الكيمياء القديمة هي بالضبط علم من هذا النوع؛ علم قائم على مظاهر الطبيعة العامة، وعلى مملكة المعادن بنوع خاص. ليس باعتبار انها حقائق قائمة بنفسها، بل على انها رموز لمراتب اعلى من الوجود. وليس من قبيل المصادفة ان يكون جابر متصوفا ومتشيعا معا، وان يغدو مجموع المؤلفات الجابرية شديد الاقتران بالاسماعيلية، التي اضيفت منها بعض الرسائل الى مجموع المؤلفات الجابرية الاصيلة.

وجابر مع اهتمامه باحداث الطبيعة، لم يعزل وقائع العالم الطبيعي يوما عن مضمونها الرمزي والروحي. فكتابه المشهور «الميزان» لم يكن محاولة لدرس الطبيعة درسا كميا بالمعنى الحديث، بل من اجل «تقدير اغراض نفس العالم» فاستغراقه في استطلاع الرموز العددية والابجدية، وفي درس الظواهر الطبيعية باعتبار انها مقررات اتخذتها «نفس العالم»، وعنايته بالرموز الكيميائية بنوع خاص ـ جميع هذه، تشير الى ان جابرا كان يعمل في تطبيق مبدأ التأويل على الطبيعة، من اجل ان يستوعب مفهومها الداخلي.

ان الرازي، برفضه للنبوة ولمنهج التأويل الذي يعتمد عليها، قد رفض كذلك تطبيق هذا المنهج في دراسة الطبيعة. فحول بعمله هذا كيمياء جابر (الاسطورية) الى علم في الكيمياء. وهذا لا يعني انه انقطع عن استخدام مصطلح الكيمياء القديمة او عن الاخذ بشيء من افكارها، بل المقصود انه لم يعد واردا في وجهة نظره، اي ميزان «لتقدير اغراض نفس العالم»، ولا اية رموز تصل بين عالم الظواهر وعالم الماهيات. ان حقائق الطبيعة بقيت موضوعا للدرس كما كانت قبلا، لكن كحقائق لا كرموز. والكيمياء القديمة بقيت تدرس، ولكن ليس باعتبار انها علم حقيقي، بل على انها نواة لعلم الكيمياء العتيد. وعليه فقد كان موقف الرازي الديني والفلسفي متصلا اتصالا مباشرا بارائه العلمية، وكان العامل الداعي لهذا التحول. وقضيته هذه، بواقع الامر، من اوضح الشواهد على الدور الذي لعبته المسائل الفلسفية والدينية في العديد من التطورات العلمية الخطيرة، وفي تاريخ العلم بوجه الاجمال. مما عمل على اظهار الصلة الحميمة ما بين نظرة الانسان الى علوم الطبيعة؛ وتصوره للحقيقة الراهنة.

الباب الثالث

في الفلسفة والتصوف

الفصل الثامن

الحاجة إلى تدارس الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر

ان الافكار الفلسفية التي نشأت ونمت في الغرب، تصادف اليوم اقبالا شديدا على دارستها في جميع اقطار العالم الاسلامي، لاسيما في الدوائر الجامعية والمراكز الثقافية. فهي تلقن في قاعات الدرس، حتى ان الكثيرين ممن هم حصيلة النظم التربوية الحديثة، يعرفون، في الغالب، اكثر جدا عن الطبقة الثانية من الفلاسفة الاوروبيين، مما يعرفون عن اشهر حكماء الاسلام. على ان هذا التأثير الواسع للفلسفة الاوروبية، لا ينتشر على نسبة واحدة في جميع المراكز الجامعية في العالم الاسلامي.

كذلك ضروب النزاع والخلاف والمباينة، التي تتصف بها الحضارة الاوروبية الحديثة في حقل الفلسفة، فانها هي الاخرى تنعكس على مسرح الشرق الحديث. والاحداث التاريخية، على ما يبدو ههنا، هي المعيار الذي يتعين به نوع الافكار الفلسفية التي تتأصل في كل من البلدان الاسلامية.

ومع وجود اتجاه شديد في اوروبا، مقاوم للتقليد ومناصر للحركة العقلانية في كل مكان، كما هو معروف، فقد احتفظ كل من الفرنسيين والانكليز والالمان، وسواهم من الوحدات القومية، بلونه الخاص به. فالفلاسفة الفرنسيون قد اشتهروا، منذ عهد ديكارت، بالدقة والوضوح في طريقة تفكيرهم، حتى انتقل ذلك الى تعبيرهم اللغوي. لكن الانكليز من جهتهم، اشتهروا بميلهم الشديد الى المنهج التجريبي، وبنفورهم من التقيد بمنهجية ضيقة، نظير التي اخذ بها فلاسفة القارة الاوروبية. اما الالمان، فمع انهم كانوا، بوجه العموم، أشد الاوروبيين تمسكا بالمنهجية وحرصا على التنظيم، فلقد

* قدم هذا البحث في المؤتمر الفلسفي الباكستاني التاسع الذي انعقد في «بشاور» في غضون شهر نيسان سنة ١٩٦٣

احتفظوا في نظرتهم الى العالم، ببعد غيبي يتجلى، ليس في لغتهم فحسب، بل في موسيقاهم وادبهم وفلسفتهم ايضا.

هذا الواقع، مقترنا بعوامل متفرقة اخرى، كان من الوسائل التي دعت الى دراسة الفلسفة الحديثة في العالم الاسلامي. فحيث اتسع نفوذ الفرنسيين، كان الاثر الفرنسي اغلب. ففي فارس مثلا، حيث كانت الثقافة الفرنسية اوسع الثقافات الاوروبية انتشارا، كان كتاب ديكارت «بحث في المنهج» اول اثر فلسفي حديث نقل الى اللغة الفارسية؛ وكانت افكار الفلاسفة الفرنسيين ومنهجيتهم في الدوائر الجامعية ركن البرنامج الدراسي، وغدت من ثم أهم عوامل التحديث في الفكر المعاصر. كذلك في علم الاجتماع، فأن فلسفة كونت الايجابية (Positivism) –وهي التي طال العهد باغفالها كمؤثر حيوي في اوروبا نفسها – تدرس ههنا الآن وكأنها بالفعل تعليم ملهم.

وفي الهند وباكستان، حيث طغى النفوذ البريطاني، كانت الفلسفة الانكليزية بالطبع، هي المنوال الذي نسجت عليه الدوائر الجامعية نظامها، لاسيما في ما شاع من مذاهبها الفلسفية في اواخر القرن التاسع عشر. وهذه الظاهرة تبدو في منتهى الغرابة، للمفكر الذي يتصل لاول مرة بالدراسات الفلسفية، في شبه القارة الهندية – الباكستانية. فههنا لا يزال امثال سبنسر من الفلاسفة، هم الذين يسيطرون على المسرح الاكاديمي؛ وقد تكون هذه الشخصيات هي نفسها مجهولة تماما في بلد مجاور، والعكس بالعكس، بل اننا متى حولنا انتباهنا الى الفلسفة المعاصرة، نجد ان الايجابية المنطقية (Logical Positivism) التي يكاد نفوذها يستأثر بالعالم الناطق بالانكليزية، تصبح هي قطب الاهتمام لفئة خاصة من الفلاسفة، في حين ان هذه المدرسة الفلسفية تكاد تكون، في الوقت نفسه، غير معروفة، في تلك البلدان الاسلامية التي لم تظفر فيها اللغة الانكليزية بانتشار واسع.

وهذا الوضع نفسه قائم، مع بعض الفوارق، في البلدان العربية، وفي سواها من الديار الاسلامية. فالطلاب الذين أوفدوا الى المانيا غدوا من دعاة الفلسفة الالمانية، وعلى هذا النحو غدا سواهم من انصار المذاهب الانكليزية او الفرنسية. وفي حالات اخرى اتباعا للتعليم الاميركي. وفضلا عن ذلك، فان هذه المؤثرات الفلسفية التي جاءت من الغرب، كانت في الغالب محصورة في حدود من المكان والزمان. فكونت وسبنسر لا يزالان ينعمان ههنا بالشهرة الواسعة والثقة العظيمة، بعد ان زال تاثيرهما في الوسط نفسه الذي ولدا وازدهرا فيه، بزمن طويل. بينما المدارس الفلسفية الجديدة – او بالاحرى اشباه المدارس – لان اتباعها في الغالب من مبغضي الحكمة لا من محبيها –

تنتشر وكأنها من ازياء الملابس، في غير نسبة وعدم تساو، في البلدان الاسلامية على اختلافها. وفوق ذلك، فان انتشارها هذا يقترن دوما بتخلف زمني محتوم، يجعل ما راج منها في البلدان التي مازالت في فترة الاقتباس، قد تلاشى او كاد في البلد الذي هو منشأها. والواقع ان أشد المؤيدين حماسة لفلاسفة الغرب، ممن كسدت بضاعتهم في الغرب، نجدهم في الغالب بين الشرقيين «المتمغربين».[1]

في هذا الجو الحافل بالعناصر الفكرية المتنافرة، تدرس الفلسفة الاوروبية في جامعات العالم الاسلامي. يضاف الى ذلك اهمال يكاد يكون تاما للتراث الفكري الاسلامي، الذي عمل على صياغة العقلية الاسلامية في مدى اربعة عشر قرنا. فلا غرابة اذن، في ان يحدث هذا التفسخ البالغ بين المجتمع الاسلامي التقليدي، وهذه الطبقة الناشئة من المتعلمين، لا سيما في الشؤون الفلسفية. فليس بين الفئتين من رابط عضوي يجمع بينهما، اذ النشاط الفكري والفلسفي عند هذه الفئة، بدلا من ان يكون شبيها بزهرة نمت في التربة، اذا به اشبه ما يكون بنبات غرس في الارض اصطناعا، بلا جذور، ودون ان تكون له من الوسائل ما يغذيه ويدعمه، فلا يلبث ان يذبل ويسقط عند العصفة الاولى من الريح.

ولا يقتصر الامر على غياب الترابط العضوي بين الافكار الفلسفية الجديدة. والمثل العليا في المجتمع الاسلامي؛ بل ان بينهما لخلافا شديدا، غالبا ما يظهر في المؤثرات المخربة والمفسدة، التي تتركها تلك الانماط الفكرية عموما، في حياة المسلمين الاجتماعية والفكرية. فهذه الافكار تعمل على تعطيل قوة الابداع وافساد القدرة على الخلق، وتقيم مكانها حياة متكلفة تدعو، حتى اشد مؤيدي هذه المدارس الحديثة ثقافيا، الى ان يرثوا للحالة المؤسفة التي آلت اليها الاحوال العامة. ومع ذلك فقليلون هم الذين تكلفوا التنقيب عن سبب هذا الفتور والنفور، الناجم عن غياب الصلة بين الكثير مما يحصل ويعلم في المراكز العلمية في العالم الاسلامي، وبين منابع الحياة الاسلامية البعيدة الغور. قليلون هم الذين يدركون ان مجرد الحيوية ليس دليلا على حياة حقيقية، وان موتا حقيقيا خير من حياة باطلة، وان المسلمين ينامون على كنوز من الحكمة، لا يجوز بداعي هذا الاهمال، ان نحكم عليها بعدم الوجود.

---

١ ــ من يستطيع ان ينكر ان اشد انصار «التقدم» اندفاعا في الدوائر الجامعية والمراكز الفكرية هم في الغالب من الشرقيين «المتمغربين» لا من الغربيين انفسهم؟

وبما ان فئات الطلاب، الذين تثقفوا بالثقافة الغربية في العالم الاسلامي، هم في مرحلة التلقي، باعتبار المؤثرات الغربية العامة، لذلك يتولد عندهم ميل الى تلقي، حتى موضوع الفلسفة الاسلامية، وتراثهم الفكري الخاص، من المستشرقين، ومن سائر المصادر الغربية. وحتى الوقت الحاضر، فأن ابعد المستشرقين عن التحيز، واكثرهم تعاطفا مع الشرق، ينزعون الى احلال تلك الفترة من تاريخ الفكر الاسلامي التي اثرت في الغرب، محل تاريخ الفكر في العالم الاسلامي برمته. وعلى ذلك فان العلوم والفلسفة بجميع فروعهما تقريبا، تنتهي في جل هذه المصادر في حدود القرن السابع للهجرة (الثالث عشر للميلاد)، اي في الفترة نفسها التي انقطع فيها الاتصال الفكري بين الشرق والغرب. وبنتيجة ذلك، فان الكثرة المطلقة من طلاب الفلسفة الاسلامية، ممن يتوكأون على مصادر غربية معتمدة [٢]، يظنون انه لم يكن في القرون الستة او السبعة الماضية اية حياة فكرية في الاسلام، ويعمدون من ثم، الى معالجة تراثهم الفكري الخاص، وكأنه مرحلة سلفت من تاريخ الحضارة الغربية.

يلقى موضوع الحضارة الوسيطة من جديد اهتماما عظيما لدى علماء الغرب في هذا القرن، فالمراكز الثقافية المرموقة، لم تعد تؤخذ بتحامل عصر النهضة الاوروبية، والقرنين السابع عشر والثامن عشر، في تسميتها للعصور الوسيطة بعصر «الظلام»[٣]. ذلك لان المؤرخين، والفلاسفة بوجه عام، قد ادركوا اخيرا، ان هذا «الظلام» يقع في جهل

---

٢ ــ ان اوسع هذه المؤلفات انتشارا بين القراء، نظير ما وضعه دي بور، واوليري، ومونك، وكوادري، وفولتسر ينتهي بالفلسفة الاسلامية المقارنة لفلسفة المشائين وخصومها، عند ابن رشد في القرن السادس (الثاني عشر). على انهم قد درجوا اليوم على اضافة ابن خلدون الى هذا الجدول، وذلك ليس في ضوء اهميته بالنسبة الى مقاييس القيم الاسلامية، بل باعتبار رايه في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمقاييس الحديثة.

ان الباحثين الغربيين الوحيدين اللذين عالجا جديا المراحل المتأخرة من الفلسفة الاسلامية هما هورتن وكوربان. والثاني هو الباحث الحقيقي الوحيد في هذا المنحى من التاريخ الفكري في الاسلام. فقد كشف في كتابه تاريخ الفلسفة الاسلامية (بالفرنسية) الشيء الكثير من ذخائر الحكمة الاسلامية للقراء الغربيين.

٣ ــ ومع ذلك فان بعض علماء المسلمين الذين يتثقفون في الغرب يصبحون، لسوء الحظ، اشد خصومة للعصر الوسيط ــ في الشرق والغرب ــ من اكثر فلاسفة العصر الحاضر الذين كانوا مصدرا للشعور المعادي للعصور الوسطى الذي نما اولا في الشرق.

القرون التالية، اكثر منه في العصور الوسطى نفسها. وعليه فان الامر لم يقتصر على تجديد الاهتمام بالفلسفة «الاكوينية»، بل تناول القيام بأبحاث ضخمة، تجرد لها امثال جلسون (Gilson) وبريهيير (Bréhier) ودوهم (Duhem) وولفسون (Wolf son) ودي ولف (De Wulf)، وسواهم من جبابرة الباحثين البارزين، ممن كشفوا عن ذخائر الحياة الفكرية في الغرب الوسيط. وههنا يأخذ عصر الفلسفة الاسلامية الباكر، من الكندي الى ابن رشد، في ان يلعب دورا رئيسيا فاعلا، في نشوء الفلسفة اللاهوتية الوسيطة، وفي سواها من المواقف الفكرية في العالم اللاتيني.

ان الجديين من الباحثين الغربيين، الذين يحصرون اهتمامهم بالفلسفة الاسلامية في القرون الاسلامية الاولى، ربما كانوا على صواب، باعتبار ان موضوع عنايتهم هو التراث الفكري الغربي، الذي كان فيه للعناصر الاسلامية دور عابر. لكن المسلم، اذا نظر الى حياة الاسلام الفكرية من زاويتهم، فانه يرتكب خطأ مزدوجا: اولا، لان غرضه انما هو درس الحضارة الاسلامية نفسها، وليس الوقوف على حضارة اخرى ترك فيها الاسلام بعض التأثير؛ وثانيا، لان احدنا لا يستطيع ان ينظر الى نفسه بعين غيره، ويأمل مع ذلك ان يحصل منها على صورة تطلعه على دخيلة ذاته. فنتائج ابحاث المستشرقين، بناء عليه، مهما بلغت قيمتها من بعض الوجوه، لا يمكن ـ عموما ـ ان يكون وقعها عند المسلم، مثله عند سواه من ابناء الغرب. ان الضرر الذي يلحقه الرأي السائد اليوم، حول تاريخ الاسلام الفكري، بمن وقع تحت تأثيره، يكاد يفوق كل تقدير. فالطالب المسلم، الذي شاءت التقادير ان يتعلم عن حضارته في مصادر غربية معروفة[٤]، يشعر فورا بغربة عن تراثه. اذ يغمره الاعتقاد بان ابناء ملته وموطنه لم يكن لهم، خلال سبعة قرون، اي نشاط فكري. ويتصور انه يظهر الآن فجأة على مسرح فكري ليس عليه من الممثلين سواه ومن بصحبته. فأي شعور زائف بالعجب يعتاده، واي احساس بالعزلة والنفور يأخذ به بنتيجة هذا «الجهل المكتسب»!!

ولا بد لنا من ان نضيف الى هذا الخلل، اقبال الباحثين الغربيين على استخدام المقولات النافرة في معالجتهم للموضوعات الاسلامية، فكلمة «ارثوذكس» (السنة) ولفظة «الهرطقة» (البدعة) تستخدمان بصورة تشوه صرح الفكر في الحضارة الاسلامية برمته.

---

٤ ـ وهذا يصدق ايضا على عدد كبير من الكتب التي وضعها بالعربية والانكليزية مؤلفون اكثرهم من الشرق الادنى والباكستان، وهم مع انهم مسلمون فانهم يعبرون اساسا عن اراء المستشرقين.

ذلك لان الغربيين الاولين الذين درسوا الاسلام، والذين كانوا بالاكثر مرسلين مدربين في اللاهوت المسيحي، اعتمدوا في مباحثهم الاسلامية التقسيم نفسه الذي عرفوه في المسيحية الحديثة. وبنتيجة ذلك، غدا مفهوم «السنة الاشعرية» عندهم ضربا من «الارثوذكسية»، وصارت سمة «الصوفية» ونزعة «العرفان»، نوعا من «الهرطقة». ولقد كان من نتيجة التعبير عن الشؤون الاسلامية بمقولات غريبة عن طبيعة تركيبها، ان أسيء فهم الاغراض التي ترمي اليها المذاهب الفلسفية والالهية، وتقييم الادوار التي لعبتها على اختلاف نزعاتها. فهذه العوامل وكثير غيرها، مما نشأ عن اعتبار خاطىء لتاريخ الفكر الاسلامي، قد جعلت الشرح الصحيح للتراث الاسلامي في منتهى الصعوبة، مع ان المصادر الاصيلة، المكتوب منها والمروي، لا تزال في متناول من يشاء ان يضطلع بتحري اغوارها واستقراء مبادئها.

ان العلاج الذي ينجع في الادواء التي نجمت عن درس الفلسفة الاسلامية درسا ناقصا ومجتزأ، هو القيام بتحقيق تام ومستفيض في حياة الاسلام الفكرية المتسعة الآفاق، يتولاها المسلمون انفسهم بغيرتهم المعهودة[٥]. فدراسة هذا الموضوع دراسة داخلية، بدافع ودي، خليقة بان تكشف الكثير من الكنوز التي لا تزال خافية عما يوصف بانه منهج «موضوعي» ــ منهج هو فوق ذلك كله، محدود بآفاق الفكر الحديث. ومثل هذه الدراسة، فضلا عن ذلك، تبطل الوهم السائد بان الفلسفة الاسلامية توقفت عند ابن رشد. وتكشف عن الامر الواقع، وهو ان الفلسفة الاسلامية، او بتعبير اصح: الفلسفة الالهية، لا تنتهي بانتهاء القرن السادس (الثاني عشر)، بل تبتدىء بابتدائه. ذلك لانه في الوقت نفسه الذي كانت فيه الفلسفة المشائية، كما هذبها الكندي والفارابي وابن سينا، تتلقى حملات المتكلمين العنيفة، وقد ارتحلت الى الاندلس، حيث نعمت في ظل ابن طفيل وابن باجة وابن رشد بيقظة الموت، كانت هنالك مدرسة جديدة تبرز الى الوجود في الشرق، يضطلع بها شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي.

ان دراسة المرحلة المتأخرة من تاريخ الفلسفة الاسلامية دراسة دقيقة، جديرة بأن تكشف لنا عن انتعاش في الفلسفة المشائية، تم على يد خواجه نصير الدين الطوسي، وعن تسرب مذهب ابن عربي في العرفان الصوفي تدريجيا في الشرق، واختلاطه بمبادىء الفلسفة المشائية، والمذهب الالهي الاشراقي، واخيرا عن تنسيق واسع النطاق للمواقف

٥ ــ ان المؤلف الضخم: «تاريخ الفلسفة الاسلامية» هو خطوة موفقة في هذا الاتجاه. ومن هذا القبيل كتاب اقبال الموجز «نشوء الفلسفة الماورائية في ايران» فهو على جانب من الاهمية.

الفكرية المختلفة في الاسلام، عمل في تحقيقه ميرداماد وملا صدرا[٦]. وهذا المفكر من حكماء القرن الحادي عشر (السابع عشر)، الذي جمعت مؤلفاته : بينات المنطقي الحاذق، الى رؤيا صاحب العرفان، وتبصر الفيلسوف الالهي، قد فتح فصلا جديدا في الفلسفة الاسلامية، اتاح لهذا التراث الفكري ان يصمد، رغم تقلب الزمان، حتى الوقت الحاضر. ومع ان مدرسة ملا صدرا واتباعه ـ نظير حاجي ملا هادي سبزيواري (القرن الثالث عشر / التاسع عشر) ـ تركزت في فارس، وفي المناطق الهندية التي غلبت عليها الثقافة الفارسية، فانها كانت تابعة للعالم الاسلامي برمته، بل للعالم بأسره، وينبغي ان تعتبر بمثابة الخلفية الفكرية، التي منها تنطلق اية مغامرة فلسفية جديدة، تربطها صلة عضوية بالنظرة الاسلامية الى العالم.

ودراسة تاريخ الاسلام الفكري دراسة شاملة، تكشف ايضا عن منهج العرفان الاسلامي، بما فيه من الرؤى الماورائية البعيدة الغور. وهو التقليد الذي ما زال حيا فاعلا حتى هذا اليوم، في العالم الاسلامي من اوله الى آخره. وكيف يستطيع مفكر مسلم حديث، ان يتكلم عن الفلسفة الدينية، دون ان ينهل من معين الكنوز الروحية، المذخرة في مؤلفات اعلام العرفان من امثال: ابن عربي، والرومي، والجيلي، والقناوي، وجامي، وسواهم؟

ومثل هذه الدراسة تكشف كذلك عن اهمية متكلمي العصور المتأخرة[٧]: عن الطريقة التي واجهوا بها معضلات معينة في حقول فكرية اخرى، والاسلوب الذي دافعوا به عن مرتكزات ايمانهم في وجه ضروب من القلق والشك. وههنا ايضا نمر بشخصيات بارزة من اعلام القرون المتأخرة، نظير شاه ولي الله الذي اشتهر في دلهي، او عبد الرزاق لاهيجي؛ فهما وان كانا معروفين جيدا في موطنهما، فليس لهما من الشهرة ما يستحقان في سائر العالم الاسلامي.

ومع اننا لا ننوي ههنا ان نبحث مبادىء الفلسفة الاسلامية المختلفة، يجدر بنا ان نشير الى بعض سماتها البارزة التي تفوق بقيمتها كل تقدير، والتي يحسن بالمفكرين

---

٦ ـ في ما يتصل بملاصدرا انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب.

٧ ـ لقد وضعت في حقل الكلام الاسلامي دراسات نظير ما وضعه شبلي نعماني. على ان هنالك حاجة الى دراسات كثيرة اخرى لاتمام ما بداه وهو وقلة سواه من الباحثين المسلمين.

الحديثين ان يأخذوها بعين الاعتبار. فنذكر اولا ان الاسلام تراث قائم كليا على الوحي؛ وبناء عليه، فتحسس حقائق الغيب، ووعي شؤون الوحي، قوة فاعلة في المجتمع الاسلامي. ولا يرجى من فلسفة تتجاهل الوحي، وتتنكر للحدس الفكري، فتسلخ نفسها عن هذا المصدر المزدوج من المعرفة الغيبية، ان تكون غير عامل تشويش وتفرقة في المجتمع الاسلامي. والحق ان الفلسفة الاسلامية هي فلسفة نبوية، اي انها نظرة الى العالم، يتمثل فيها الوحي في العالم الاكبر والعالم الاصغر، منبسطا فوق الافق. وفي الاسلام نفسه، نجد الفلسفة النبوية بمدلولها الاتم والاكمل.

ونذكر ثانيا، ان هنالك ما يتصل بهذه النقطة اتصالا وثيقا، هو العلاقة بين العقل والوحي، التي شغلت فلاسفة الاسلام من اول الامر، والتي ظفرت باكثر الحلول انسجاما على يد ملا صدرا. فقد اوضح هذا المفكر، كما اشار الحكماء قبله بشأن الحكمة الالهية، ان «العرفان» هو الصعيد المشترك الذي يلتقي عليه الايمان والعقل. ونكاد لا نحتاج الى القول بانه متى انحصرت مهمة العقل في التعليل الفكري من جهة، وتقيد الوحي من جهة اخرى في اظهر مستوى لمدلولاته الخارجية، عندها يتعذر التنسيق الصحيح بين الايمان والعقل. وكل محاولة عند ذلك لتخفيف تنسيق ما، لا تعود تصادف نجاحا محسوسا، كما يشهد على ذلك التاريخ الحديث شهادة ناطقة.

وفي الفلسفة الاسلامية ايضا، نظرة موحدة الى الاشياء هي اعتبار واحد للعلاقة المتبادلة بين حقول المعرفة على اختلافها.

ومهما يكن في اتجاه العلوم الحديثة نحو التقاطع من خطر في نظر الغرب، فان ذلك الخطر مضاعف في نظر الاسلام، لان الاسلام يعتبر مبرر وجوده الوحيد، ترسيخ عقيدة التوحيد، وتطبيقها في كل منحى من مناحي الحياة. فالقدرة اذن على احداث العلاقات المتبادلة، وابقائها بين حقول العلم المختلفة، امر في منتهى الاهمية بالنسبة الى المعنيين بخير المجتمع الاسلامي. ففي هذا الوضع وامثاله يتيح تراث الفكر الاسلامي قدرا كبيرا من الارشاد والهداية.

وفي المذاهب الفلسفية والماورائية في الاسلام، عدد كبير من الفضائل الاخرى الجديرة بالبحث. ويكفي ان نذكر ههنا ذلك الاستمرار في التراث الفكري الذي رافق الاسلام من نشأته حتى الوقت الحاضر. ولئن اصبح هذا التراث نسيا منسيا، فليس ذلك لانه لا وجود له، بل لاننا بالاحرى نائمون على كنز ثمين. واذا كان للمذاهب

الفلسفية الحديثة، التي يعمل المسلمون انفسهم اليوم على نشرها في العالم الاسلامي، ان تغدو اكثر من عامل انحلال، فلا مناص من اعادة اكتشاف مبادىء الحكمة الاسلامية[٨]. والتماس الحلول للمشاكل الراهنة، باللجوء الى هذه المبادىء الثابتة. واذا كان لنا ان نتغلب على هذا الخلاف الغربي الذي يفصل بين نظر الاقلية المثقفة بالثقافة الحديثة الى العالم، وبين نظرة الأكثرية الساحقة من المجتمع الاسلامي، والذي لا بد من ان ينتهي اخيرا الى مصير البيت الذي ينقسم على نفسه، فلا مفر لنا من العمل على اعادة اكتشاف تلك المبادىء، والكشف من جديد عن الجذور البعيدة الغور في صميم الحقيقة.

كل من اقصى عن موصف نشاته
يحن الى الماضي الذي كان يجمعه به[٩]

ان الاهمية المنوطة بدراسة التراث الفكري الاسلامي هي انها تساعد على استرداد تلك المبادىء، التي بها وحدها نستطيع ان نجعل لوجودنا مبررا، ولنشاطنا معنى. انها حرية بان تساعد على تحويل الفاعلية العقلية المضللة، التي تزهو اليوم تحت اسم الفلسفة، الى محبة حقيقية للحكمة، ورؤيا تأملية للحق الخالص.

---

٨ ـ لا حاجة الى القول ان بعض المدارس الفكرية في الاسلام تشتمل على عناصر كثيرة من حضارات اخرى لكنها طبعت بالطابع الاسلامي ونسقت مع مبادىء الوحي الاسلامي بفضل طاقة الاسلام الخاصة وقدرته على التركيب والدمج.

٩ ـ الشاهد من شعر جلال الدين الرومي في ديوانه: «مثنوي».

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلامية بين إعادة النظر وإعادة الفهم

من السمات البارزة التي تميز الانسان الحديث، اهتمامه دوما باصلاح شتى الاوضاع؛ من مؤسسات اجتماعية واقتصادية، الى مذاهب فلسفية وتقاليد دينية؛ لكنه قلما يرغب في اصلاح نفسه. فهو اذ يتغاضى عن تنظيم الامور داخل منزله، يعمد الى النظر في العالم القائم حوله، ويحاول تعديل أوضاعه. وهذا الموقف الصلب، الذي يبرز في كل مجال تقريبا من مجالات الحياة اليوم، انما هو قائم في منتهى امره على الافتراض ـ عن وعي او عن غير وعي ـ بان الانسان كما هو الآن ليس ناقصا، بل ان المؤسسات والاعراف التي طالما وجهته وغذته في حياته الباكرة هي الناقصة لانها لم تعد تنسجم مع طبيعة الانسان الحديث. وهكذا فان الزمان والمكان، والعالم المادي التابع لهما، تصبح جميعها مقاييس للحق، بحيث يغدو كل ما لا يساير ما يسمى بـ«الوقت» يرفض على اعتبار ان الزمان قد تخطاه.

ومجمل هذا الموقف الذي يصبح الانسان بمقتضاه مصلحا لجميع الامور الا نفسه، وتغدو به الاوضاع الزمنية معيارا للحق نفسه، انما هو ارث من مخلفات النهضة الاوروبية يجعل من المرء بحكم «طبيعته الارضية» ـ او ما يعرف بالتعبير الاسلامي بـ «البشري»، لا بالطبيعة المطلقة التي هو بها الانسان ـ «مقياسا لجميع الاشياء». فبحسب هذه النظرة الانسانية التي تقوم على الكثير من عناصر الفكر الاوروبي الحديث، يصبح الانسان بطبيعته هو المعيار الذي تعرف به قيم الاشياء، ويعين به نصيبها من الصحة. وبذلك لا يعود للاشياء انماط قياسه مجردة، يقيم بها الانسان، ويوزن بها المجتمع.

في ظل هذا المناخ الفكري، ينبغي ان نجابه مسالة اعادة النظر في وضع الفلسفة الاسلامية؛ وانما نقول «الفلسفة الاسلامية» لا «فلسفة الاسلام» تاكيدا على صفة

---

* كتب هذا البحث للمؤتمر الفلسفي الباكستاني العاشر الذي عقد في حيدر اباد في شهر نيسان سنة ١٩٦٤. وكان موضوعه «اعادة تكييف الفلسفة الاسلامية».

الشمول في طبيعة الموضوع[1]. على اننا ربما وقعنا لدى معالجة هذه المسألة على هذا النحو في تعارض ظاهري في التعبير؛ فاعادة الاعتبار تعني ضمنا انه قد سبق لنا الوقوف على الهدف المنشود، ونحن نوجه السعي الآن نحو ذلك الهدف. لكن معرفة الهدف المنشود ينبغي ان تكون هي نفسها ثمرة فلسفة ما، ونظرة ما الى العالم. وعليه فبالقياس الى اية فلسفة ننوي اعادة النظر في الفلسفة الاسلامية، غير تلك القيود الذاتية والميول الشخصية التي تكون بمجموعها محيطنا المباشر، الذي نود ان نصلح جميع الاشياء بما يوافقه؟ وهذا الموقف هو بالضبط نتيجة تلك الفلسفة الانسانية؛ وذلك الاعتبار النسبي، اللذين يسمان الفكر الحديث باوضح السمات. فنحن نود ان نعين هدفا من خلال فهمنا الانساني الخاص، ونعمل بعد ذلك على تكييف الفكر الديني في اتجاهه. ومعنى ذلك اننا نسلم ـ واعين او لا واعين ـ باولوية ما هو انساني على ما هو الهي! ان النظر في مجرد امكان اعادة النظر في الفلسفة الاسلامية ينقلب الى التماس ضرب من التسوية في مبادىء تلك الفلسفة نفسها، وهذا يثير التساؤل عما اذا كان الواجب ان «نعيد النظر» في الفلسفة الاسلامية، ام ان «نعيد الكرة في تفهمها».

ان كلمة «الشرق» (Orient) تعيد الى الذهن مذهب السهروردي في الاشراق، في ما يتصل برمزية الفضاء[2]. ونحن نعلم ان المقابل لهذه الكلمة باللغات الاوروبية (Orient) له دلالة مزدوجة. فهذه الكلمة تعني «الشرق» وتعني كذلك «التكييف» او «التوجيه الصحيح». والواقع ان «الشرق» ههنا لا يقصد به الشرق الجغرافي، بمقدار ما يراد به الشرق النوراني، وهو العالم الروحاني الذي يتخطى عالم الصور المادية. وهو كذلك مقر النور الروحي الذي به نستنير، وعن طريقه نبلغ المعرفة الحقة. فالتكييف بمعناه الحقيقي اذن هو التوجه الى المركز والاصل الذي منه تنشأ الاشياء حقا، ذلك «الشرق» هو كذلك البعد الداخلي والروحي في الاشياء، وهو يعني ايضا النفاذ الى باطن

---

١ ـ «فلسفة الاسلام» تعني الاراء الفلسفية التي قال بها المسلمون في القرون الاولى للاسلام؛ و«الفلسفة الاسلامية» يقصد بها مجموع الاراء الفلسفية التي تراكمت عبر العصور والتي تمت بصلة قريبة او بعيدة الى الاسلام؛ فالتعبير الاول خاص والثاني عام: انظر مقدمة المؤلف لكتابه: «ثلاثة من حكماء الاسلام» «Three Muslim Sages».

٢ ـ المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦؛ انظر ايضا فصلا للمؤلف عن السهروردي في:
A History of Muslim Philosophy, Vol. I, PP. 381 ff:

ذواتنا، واعادة محاولة الدمج وتحقيق التكامل. وتطبيق هذا السياق الفكري على الفلسفة الاسلامية معناه اذن النفاذ من جديد الى مضامينها الروحية الداخلية، وتمثل حقائقها الاساسية. وهذا معناه، بتعبير آخر، فهمها من جديد بالمدلول الاعمق لهذه اللفظة.

وعندما نتحول الى الفلسفة الاسلامية، نجدها حافلة بذخائر من الحكمة لا تزال حتى الآن مجهولة، اوتكاد، بالنسبة الينا[٣]. اذ اننا لا نلبث ان نتبين ان الكثير من المعرفة التي نلتمسها في مواطن اخرى، قائمة بالواقع في اوساطنا، دون ان نتنبه فعلا الى وجودها.[٤]

ان الفلسفة الاسلامية، مع انها وافرة الغنى في حقول عديدة، فانها تقوم بالاكثر على المنحى الماورائي. وتكاد كل رسالة وضعت في الفلسفة التقليدية، تعالج اصول الاشياء الغيبية ومصائرها المحتومة[٥]. فالفلاسفة الاسلاميون كانوا السابقين الى جعل موضوع «الوجود» مرتكزا للفلسفة، واول الساعين في ربط كل شيء «بالوجود المطلق» الذي هو اصل كل وجود. وفضلا عن ذلك فقد انشأوا في الفلسفة الماورائية، في صميم نظرتهم الى العالم، نظرة فلسفية في الطبيعة من اجل ان يقيموا صلة حميمة بين انواع العلوم وفروعها، ولكي يعودوا بالكثرة الى الوحدة[٦].

ان الفلسفة الاسلامية قد انشأت نظاما خلقيا اسسته، ليس على «الاخلاقية العقلانية» وحدها، بل على تعاليم محددة في القرآن. فالارادة الالهية في الخلقيات الاسلامية ليست ماثلة بصورة مجردة، بل بصورة اوامر ونواه فعلية واردة نصا في

---

٣ ـ راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب.

٤ ـ «جميع الحضارات تعرضت للانحلال لكنها انحلت بطرق مختلفة. فقد كان انحلال بعضها انفعاليا في حين كان انحلال بعضها الاخر فاعليا. خطأ الشرق في انحلاله انه توقف عن التفكير، اما خطأ الغرب ففي انه اكثر من التفكير الخاطىء. الشرق الآن ينام على الحق. والغرب يحيا في الباطل». القول للمشؤون: F. Chuon, *Spiritual Perspective and Haman Facts*, English Translation by Matheson, London, 1954, P. 22

٥ ـ هذا هو السبب في ان الكثير من امثال الرسائل عنونت ب «المبدأ والمعاد».

٦ ـ هذه المسألة واهميتها بالنسبة الى مسلمي العصر الحاضر قد عالجها المؤلف مطولا في كتابه: *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, especially the Prologue

الشريعة. وهذه الشريعة تساعد العقل الانساني في التغلب على القيود التي فرضتها عليه شهواته، وفي ان ينظر الى طبائع الاشياء، الخيرة منها والخبيثة، من الزاوية الصحيحة. ثم ان الماورائيات، فضلا عن ذلك، لا تنفصل مطلقا على الاخلاقيات، ولا عن المنحى العملي في الدين، لانها، شأن الحقيقة، هي البعد الداخلي في هذه الشريعة، والعامل الذي يقرر حياة الانسان، ويحدد تصرفه على الارض.

وعلى هذا النحو، فان فلاسفة الاسلام وضعوا ضربا رفيعا من علم الجماليات وثيق الصلة بالماورائيات. فبما ان روح الاسلام قائم على الفطنة ودقة التمييز، لذلك كان لكل مظهر حقيقي من مظاهره، بادرة من بوادر الجمال والتناغم. ان الفلاسفة ـ اذا ما فهمنا من لفظة فلسفة المدلول الذي اشرنا اليه في هذا البحث، اي «الحكماء» ـ قد اقاموا تصورهم للجمال على فكرة التناغم والاعتدال والرصانة، واعتبروا الجمال ليس بمعنى البذخ كما يفهم اليوم، بل باعتباره وضعا ضروريا لوجود انسان حقيقي. وطبيعة الحق بالنسبة اليهم هي ان يكون في وضع يكون فيه جميلا. ولهذا السبب كان تعبير «الفلسفة الاسلامية»، لاسيما في حقل الماورائيات، مقترنا بجمال اللغة وبتعابيرها الغنية الرائعة.

هذه المناحي من الفلسفة الاسلامية، وكثير سواها، يترتب علينا ان نعيد استطلاعها ونجدد تفهمنا لها، قبل ان نخطو في دراستها خطوة جديدة. نعم، ان هنالك من قد يقول ان هذه الفلسفة، مع كل ما فيها من غنى، لا تفي، بمشاكل هذا العصر. ونحن نرد هذا الاعتراض بقولنا: ان مشاكل اليوم، اما ان تكون حقيقية، بمعنى انها تتصل بطبيعة الاشياء، وبوضع الانسان في نظام الوجود العام؛ وفي هذه الحالة لا تكون هذه المشاكل حقا جديدة، بل ذات وجود مستمر، وقد عالجها الاسلام مفصلا في مصادره المعروفة؛ او انها مشاكل ـ نظير الكثير من امثالها مما يواجهه الانسان الحديث ـ قد نشأت من اسئلة طرحت بصورة خاطئة، او عن عناد الانسان، في محاولته لان يعيش «بالخبز وحده»، وفي هذه الحالة، حتى لو لم تجدنا المصادر المعروفة بجواب شاف، فان دراستها ستكشف لنا ان ليس ثمة، بواقع الامر من مشاكل. واخيرا، فان واحدنا، حتى لو اختار رفض الفلسفة الاسلامية، فلا بد له اولا من ان يفهمها. اذ قلما يستطيع احدنا ان يرفض ما لا يعلم. وعلى ذلك فاعادة تفهم الفلسفة الاسلامية امر واجب علينا، مهما كان الاتجاه الذي نختاره بعد ذلك ـ مهما كان المكان المقصود فان الراحل اليه لا بد له من ان ينطلق من حيث هو.

وبعد كل ما قيل وفعل، فان ثمة حقيقة لا بد من ان تقال: هي ان التعاليم

الاسلامية التقليدية قد صيغت بلغة لا يسهل فهمها على كثيرين من المعاصرين، لا سيما ارباب الثقافة الحديثة. فالمؤلفات القديمة كانت تكتب عادة بلغة مجازية لم تعد رائجة اليوم. فالذي يترتب علينا القيام به هو ان نحرر مضمون الفلسفة الاسلامية من اللغة التي ينفر منها المعاصرون، وان نعيد صياغتها بتعابير تنسجم مع الافق الفكري الذي يرتاح اليه المعاصرون. فالذي نفتقر اليه حقا هو اعادة عرض لمجموع الحكمة الاسلامية بلغة معاصرة، حتى يتاح للذين ينشدون حلولا لهذه المشاكل، ان يطلعوا على الحل الذي يقدمه هذا النوع من الحكمة للمشاكل المختلفة، دون ان تعترضهم الحواجز اللغوية والفكرية. ان مرتكزات الفلسفة الاسلاميةينبغي ان تنتشر، وذلك اولا، من أجل الحلول التي تقدمها للمشاكل التي تعرض دوما؟ وثانيا، لتكون أساسا ومنطلقا لمعالجة المسائل التي تقلق الانسان الحديث، وعلى الأخص بحكم الظروف الغريبة، او ربما الملتوية التي يحفل بها العالم الحديث[٧].

ان اعادة تفهم الفلسفة الاسلامية وتجديد عرضها هو نفسه يعمل في تكييف افكارنا، وذلك عن طريق ايضاح الغرض الاقصى للوجود الانساني، والهدف الاخير لسفر الانسان في هذه الارض. والانسان كائن شبه الهي، فهو لا يستطيع ان يتفادى مطالب كامنة في صميم طبيعته. والذي يكتب له البقاء من الحضارات والنظم الفكرية هو فقط ذاك الذي ينسجم مع كنه الانسان وطبيعة الاشياء الجوهرية. وفهم الفلسفة الاسلامية من جديد يكشف لنا مجددا عن ذلك الهدف الذي يتحول الانسان والكون اخيرا الى التكيف بحسبه، وعن الغاية التي تتجه جميع الاشياء نحوها. وهي بذلك تتيح لنا اكتشاف هدف الحياة وغرض الفكر نفسه. وهي اذ تكشف لنا عن الحق، تمكننا من ان نكيف انفسنا وافكارنا من جديد في اتجاهها، ملتمسين ذلك الطريق الذي ينتهي بنا الى الاتحاد بالحق. فمسالة اعادة النظر في الفلسفة الاسلامية اذن، تأول الى اعادة تفهمها، والى اكتشاف الهدف الذي ينبغي ان تتجه نحوه افكارنا وجهودنا. فالانسان انما يهتدي الى معرفة الحق، ليس عن طريق تكييفه، بل عن طريق تكييف نفسه، بحيث يتمكن من ان يصبح خليقا بتلقيه.

---

٧ ــ «هنالك ولا شك معضلات فلسفية معاصرة، لكن ليس بينها من حاجة فكرية ملحة خاصة بعصرنا يمكن ان تحول دون فهمنا لمشاكل جدودنا. فمهما كان من حسن الارادة ــ او من سوئها ــ فان الاسس التي تتقوم بها النفس الانسانية لا تتغير بسهولة ولا بسرعة». انظر: F. Chuon, — *O.P. Cit.*, PP. 14 — 15.

الفصل العاشر

صدر الدين شيرازي في حياته وتعاليمه ومكانته الفكرية

ان النظرة المسيحية الى الاسلام في العصر الوسيط، لم تتناول بتأثيرها في اوروبا، موقف القرون التي تلت من الاسلام والحضارة الاسلامية فحسب، بل قد تركت طابعها على مواقف حضارات اخرى من الاسلام، وحتى على المسلمين الحديثين تجاه انفسهم، وذلك بداعي الانتشار الواسع الذي بلغته الثقافة الاوروبية بعد عصر النهضة. وهذا التأثير تناول الحضارة الاسلامية بمناحيها المختلفة، وشمل كذلك دين الاسلام. وبناء على ذلك، فالذي كان موضوع درس حتى اليوم في عالم الغرب، انما كان بالاكثر تلك الوجوه من فنون الاسلام وعلومه التي اسهمت في تكوين خير ما بلغته ثقافة العصور الوسطى في العالم اللاتيني. اما ما بقي منها، فيكاد حتى مؤخرا، ان يكون ضحية الاهمال. وهكذا، ففي اعتبار اولئك الذين استمدوا معرفتهم بالاسلام من مباحث علماء الغرب لا غير، تتوقف الحياة الفكرية في الاسلام فجأة في الفترة التي انقطع فيها الاسلام عن التاثير في العالم المسيحي، اي في القرن السابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد.

واوضح ما تبدو هذه الظاهرة في دراسة عقائد الاسلام الفلسفية والالهية. فالكثيرون من خارج العالم الاسلامي، قد سمعوا بالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد؛ حتى ان الباحث يقع على ابحاث كثيرة في اللغات الاوروبية، وضعت عن هؤلاء المفكرين بداعي التأثير الذي احدثوه في تكوين اللاهوت اللاتيني. لكن القليلين يعرفون من هو الشيخ شهاب الدين السهروردي على الوجه الصحيح، اذ ان اسمه يقترن عادة، وعلى نحو مبهم، بالاسرة الصوفية التي اشتهرت بهذا الاسم. كذلك صدر الدين شيرازي، فقليلون هم الذين يعرفون عنه اكثر من انه فيلسوف ايراني، عاش في العهد

* محاضرة القيت في شهر نوفمبر (تشرين الثاني) سنة ١٩٦١ تحت رعاية الجمعية الايرانية في كلكوتا. بمناسبة مرور اربع مئة سنة على ولادة صدر الدين شيرازي.

الصفاري. وهذا التقصير في المعرفة مرده بالاكثر الى ان مؤلفات هؤلاء، وامثالهم من الباحثين، لم تنقل الى اللاتينية. فكان من ثم ان اغفلهم جل الباحثين الغربيين الذين لم تتجاوز ابحاثهم الاسلامية بتأثيرها حدود العالم الغربي[١].

ومع ذلك، فخلافا لما يظهر في اللغات الاوروبية، وفي كتابات اولئك المسلمين الذين اقتصروا في اعداد دراساتهم على امثال تلك المصادر، فان الحياة الفكرية في الاسلام لم تتوقف عند اخر فلاسفة الاندلس، حتى ولا مع الغزو المغولي. ان الفلسفة الارسطوطالية وجدت في ابن رشد اخلص اتباعها، ثم توجهت غربا لتصبح التيار الفكري الغالب في عالم الغرب. اما في ديار الاسلام، فان الاتجاه العقلاني الكامن في الفلسفة المشائية، كان في الوقت نفسه، يتقهقر في وجه حملات المتكلمين والمتصوفين، التي شنها امثال ابي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي[٢].

ولقد قدر لاعتقاد ابن عربي بالمعرفة الباطنية (الغنوصية) ـ وهو ذلك الحكيم الاندلسي الذي كان لابن رشد ان يلقاه في قرطبة[٣] ـ ولمذهب [٤] السهروردي [٥] الاشراقي، ان يحل محل العقلانية المشائية في وسط ذلك المسرح. وهكذا تحولت حياة الاسلام الفكرية عن الاتجاه العقلاني، نحو ضرب من المعرفة قائم على الحدس والاشراق، كان من

---

١ ـ الواقع ان بعض الباحثين الغربيين قد وضعوا في هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الفكر الاسلامي ابحاثا ذات شأن، منهم ادورد براون في كتابيه: E. Browne, *A Year among the Persians*, London, 1950; and. *A Literary History of Persia*, Vol. II—IV, Cambridge 1956.

على ان كربان (Corbin) هو الذي تميز بتوفره على دراسة الحياة الفكرية في ايران، في غضون القرون القليلة ـ الماضية: لا سيما المذهب الاشراقي، وله فيها مؤلفات كثيرة: انظر المقدمة المستفيضة التي قدم بها «كتاب المشاعر» لملاصدرا، طهران ١٩٣٦، حيث عرض مفصلا لحياته ومؤلفاته وعقائده. انظر له ايضا: مكانة صدر الدين شيرازي في الفلسفة الايرانية (بالفرنسية) في مجلة: *Stutdia Islamica*, 1963, Vol. XVIII, PP. 81—113.

٢ ـ راجع الفصل الذي انشاناه في كتاب *History of Muslim Philosophy* :

٣ ـ انظر: Corbin, *L'imagination Créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958,

وكذلك الفصل الثالث من كتابنا *Three Muslim Sages* ولعل ابن عربي اوسع الشخصيات تاثيرا في حياة الاسلام الفكرية: ففي جميع الطرق الصوفية والمذاهب الفلسفية القائمة على الحدس الفكري اثر منه: واهم مؤلفاته على الاطلاق: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم.

نتيجته ان برز الى الوجود عدد من الحكماء صانوا هذا التراث، الذي ما زال حتى هذا اليوم، مجهولا جهلا يكاد يكون تاما، في العالم الخارجي. على انه بينما انتشر تعليم ابن عربي الباطني الخالص في جميع اقطار العالم الاسلامي، فان مذهب الاشراق الفلسفي، والمذاهب المتأخرة التي جمعت بينه وبين تعليم ابن عربي ومذهب المشائين، اقتصرت في انتشارها على عالم الشيعة، حتى تكاد لا تتعداه. وهذا التراث الفلسفي الاخير، الذي كان «ملاصدرا» في الراجح ممثله الاكبر، بقي منذ نشأته داخل الحدود الايرانية. فكانت بلاد فارس موطن نشأته، مع انه ارتحل احيانا غربا نحو البلدان العربية، واحيانا شرقا وبالاخص الى الهند[٦].

ان صدر الدين شيرازي، او «ملا صدرا»[٧]، الذي يحتفل الان بعيد ميلاده التذكاري الاربع مئة، هو واحد من اكبر اعلام الفكر في الاسلام. وهذا مع ان معتقداته بقيت غير معروفة الا ما بين اتباعه القليلين، الذين ابقوها في قيد الحياة حتى اليوم، في ايران وبلاد الهند. ولد صدر الدين في شيراز سنة ٩٧٩ او ٩٨٠ للهجرة، متحدرا من اسرة «قوام» الشهيرة، الواسعة النفوذ: اذ كان والده وزيرا للملك[٨]. ولما كان الولد الوحيد في الاسرة، فقد اهتم والده في ان يتيح له خير ما تيسر من امكانات التثقيف. ولقد اظهر هذا

---

٤ ـ الذي نقصده بـ «حكمة الاشراق» (Thcosophy) شيئا لا هو لاهوت ولا فلسفة بل ضرب التعقل الذي يعتمد فيه على الحدس والاشراق، بمدلوله اليوناني الاصيل لا كما يظهر في الحركات الروحية الحديثة الزائفة.

٥ ـ ان السهروردي، الملقب بشيخ الاشراق، هو مؤسس مذهب الاشراق وصاحب مؤلفات كثيرة رائعة اشهرها كتاب «حكمة الاشراق» انظر في ما يتصل بحياته ومؤلفاته وعقائده مقدمة كربان: لكتاب السهروردي: *Opera Metaphysica et Mystica*. Vol. I.

انظر ايضا الفصل الثاني من كتابنا *Three Muslim Sages*.

٦ ـ انظر الفصل الذي انشأناه في تاريخ الفلسفة الاسلامية (بالانكليزية) وموضوعه مدرسة اصفهان «The School of Ispahan»

٧ ـ ان اسمه الكامل هو: محمد بن ابراهيم، ولقبه صدر الدين، او ملاصدرا، وكذلك صدر المتألهين، اما بين اتباعه في ايران فيعرف بـ «اخوند».

٨ ـ للوقوف على تفاصيل حياته وجدول مصادره، وكيف اكتشفت مؤخرا سنة ولادته انظر الفصل الذي انشأناه عنه في تاريخ الفلسفة الاسلامية *The History of Muslim Philosophy*.

الناشئ في حداثته استعدادا فائقا لكسب العلم، ولهفة شديدة لتحصيل المعرفة، وذلك الى جانب احساس عميق من الحب البالغ والاخلاص المتناهي للاسلام.

وبعد ان انهى تحصيله الابتدائي في شيراز، توجه الى اصفهان، وهي آنذاك عاصمة ايران، ومركز النشاط الفكري فيها. وهنالك التقى باعظم المعلمين في عصره : فاخذ العلوم النقلية عن الشيخ بهاء الدين عاملي، والعلوم العقلية عن مير داماد. ويقال كذلك انه درس على العالم الصوفي الشهير مير فندر سكي[٩]. ولم يلبث ان حذق هذه العلوم جميعها، لا سيما «الحكمة» او الفلسفة الالهية التقليدية، التي فاق بها جميع معلميه.

على ان تجرد ملاصدرا للدفاع المكشوف عن مذهب العرفان الباطني، والعمل على نشره، لم يلبث ان اوقع بينه وبين بعض ارباب الظاهر من علماء الشريعة. ولولا نفوذ والده في البلاط، لجاز ان تكون نهايته شبيهة بنهاية السهروردي الذي فقد حياته بسبب التمادي بالحديث المكشوف عن عقائده الباطنية. وبنتيجة تلك الحملات ضده، انكمش عن الحياة العامة، واعتزل في قرية كَهَك بجوار قم. حيث قضى سبع سنوات (وعلى رواية اخرى عشرا) مستغرقا في التأمل، يعيش عيشة الزهاد المتقشفين[١٠].

وفي نهاية هذا الفترة، انشأ اللهوردي خان حاكم فارس، مدرسة كبيرة في شيراز، ودعا ملاصدرا للتعليم فيها، فاجاب بالقبول، وعاد الى موطنه حيث قضى بقية عمره في التدريس والتأليف[١١]. ولقد غدت هذه المدرسة، بفضل ادارته واشرافه، المركز الرئيسي للتعليم في ايران. فتوافد اليها الطلاب من بلدان اسلامية عديدة. وبقيت على هذا الصعيد من الازدهار حتى سنة ١٠٥٠ هـ. عندما توفي صدر الدين في مدينة البصرة، وهو في طريقه الى مكة للحج للمرة السابعة مشيا على قدميه. وفي البصره دفن.

---

٩ ـ للوقوف على حياة هؤلاء الاشخاص وعلى الحياة الروحية والفكرية في اصفهان، انظر:
Corbin, «Confessions extaliques de Mir Damad» in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1956, PP.

١٠ ـ هنالك كهف كبير على مقربة من تلك القرية كان في اعتقاد البعض المكان الذي اختاره ملاصدرا لعزلته.

١١ ـ ان مدرسة «الخان» لا تزال قائمة في شيراز وهي ترمم الآن. اما الغرفة التي كان ملاصدرا يدرس فيها فقد انجز ترميمها وسميت باسمه.

ان سيرة ملاصدرا، كما يبدو من هذه الترجمة الموجزة، تقسم الى ثلاثة ادوار واضحة المعلم : الاول دور الدراسة التقليدية وتحصيل العلوم والثاني دور العزلة الذي قضاه زاهدا مستغرقا في التأمل؛ والثالث دور العودة الى التدريس، والاشتغال بالتأليف. وهذا التقسيم المثلث له اهميته من حيث اتصاله بعمل صدر الدين وعقائده. اذ انه كان يعتقد انه لا الاستدلال العقلي في التحصيل التقليدي، ولا الاعتصام بالزهد والانقطاع الى التأمل وحده، يمكن ان ينتهي بنا الى مشاهدة الحق جملة ؛ بل ان هذين السبيلين كليهما ينبغي ان يقترنا من اجل بلوغ الهدف الاقصى من المعرفة المنشودة. والواقع ان مؤلفات ملاصدرا، جميعها تقريبا، وليدة الدور الثالث من حياته، الذي فيه هذب تحصيله التقليدي، واهتدى الى تطهير ذاته، عن طريق الاعتصام بالزهد، وممارسة رياضات روحية مختلفة.

اما مؤلفات ملا صدرا فلنا ان نقسمها الى تلك التي تعالج بالدرجة الاولى، العلوم العقلية؛ وتلك التي تختص بالمسائل الدينية. على انه يرى ان هذين السبيلين في طلب الحق، غير منفصلين الواحد عن الاخر انفصالا تاما. فالكتاب الذي يبرز عاليا بين كتب الصف الاول، واحد من اروع اثار الاسلام في موضوع ما بعد الطبيعة، وهو كتاب «الاسفار الاربعة» الذي يعالج في اربعة اجزاء، او اربع حلات، جميع الظواهر الكونية، من حيث منشاها ومصيرها، ولا سيما النفس الانسانية[١٢]. ومن مؤلفاته المشهورة الاخرى في هذا الباب كتاب «المبدأ والمعاد» و«الشواهد الربوبية» و«الحكمة العرشية»، ثم شروح وتعاليق على : كتاب «الشفاء» لابن سينا، و«الهداية» للابهري، و«حكمة الاشراق» للسهروردي، وعدد من الرسائل القصيرة، تناولت مسائل معينة في الفلسفة، وفي ما بعد الطبيعة[١٣]. اما المؤلفات التي غلب عليها البحث الديني، فالشروح القرآنية :

---

١٢ ـ ان مؤلفه هذ ضخم على شهرته الواسعة لم يعرف على حقيقته، في العالم الخارجي، حتى ان كتاب المؤلفين وهموافي دلالة عنوانه فظنوا ان «الاسفار» الاربعة بمعنى «الكتب» الاربعة، والمقصود هو المراحل الاربع في رجوع النفس الى مصدرها كما يشرح صدر الدين ذلك في مقدمة كتابه.

١٣ ـ انظر مقالنا: «صدر الدين شيرازي» ومقدمتنا لكتابه (Se as) ص ٩ ـ ١٢. اما اهم جدول لمؤلفاته فقد جمعه: M.T. Danechenazhuh, *Mulla Sadra Commemoration Volume,* Tehran, 1380, PP. 107—120.

ومنها «مفاتيح الغيب»، و«اسرار الآيات»، والشرح المشهور على «اصول الكافي»

للكُلَيني[١٤]. ومع انه ترك لنا قرابة اربعين مؤلفا موثوقا، فان هنالك نحوا من عشرين رسالة لا تزال نسبتها اليه موضعا للشك.

٢

لقد تجلت عبقرية ملا صدرا في قدرته على تنسيق الفلسفة القائمة على الدليل العقلي مع «العرفان» من جهة، والوحي من جهة اخرى. وهكذا تحقق النجاح للمحاولات التي بدأها الكندي والفارابي وابن سينا (لا سيما في شروحه القرآنية). واستأنفها الغزالي والسهروردي ونصير الدين الطوسي، من اجل التوفيق بين الايمان والعقل، او بين الدين والعلم. ولقد قام انتصار ملا صدرا النهائي في هذا التوفيق والتنسيق، بصورة خاصة، على اساس جهود جماعة من ارباب العرفان واعلام الفلسفة، ظهروا بين القرن السادس (الثاني عشر) والعاشر (السادس عشر)، نظير قطب الدين شيرازي، ومير سيد شريف جرجاني، وحيدر آملي، ورجب برسي، وابن تركه اصفهاني، وابن ابي جمهور، وبصورة خاصة معلمه الخاص مير داماد. الذين جمع بين فلسفة المشائين من جهة، وفلسفة الاشراق ومذهب العرفان، من جهة اخرى؛ وحاول ادماجها جميعها في المفهوم الشيعي للدين[١٥]. فان هؤلاء جميعا قد مهدوا الطريق للمركب الاخير الذي انجزه ملا صدرى.

ان الخيوط التي حيك منها هذا النسيج المديد، بالامكان تمييز بعضها عن بعض، وارجاع كل منها الى اصله. ولا حاجة بنا الى القول ان ملاصدرا استمد من جل المذاهب التي ظهرت في الاسلام : من المتكلمين الى الفلاسفة فالى اهل الباطن، بل اخذ حتى عن الهرمسية والفيثاغورية الجديدة. فنحن نستطيع، بصورة عامة ان نعدد المصادر الكبرى التي تحدرت منها عقائده على النحو التالي:

١) فلسفة الاسلام المشائية، لا سيما مذهب ابن سينا، وعن طريقه فلسفة ارسطو والافلاطونيين المحدثين. فقد غدا عدد من عقائدهم جزءا من الفلسفة الارسطوطالية في الاسلام :

٢) الهيات السهروردي الاشراقية، وجميع شارحيه، نظير : قطب الدين شيرازي، وجلال الدين دواني :

---

١٤ – جميع هذه المؤلفات وضعت بالعربية بلغة جميلة وواضحة. والكتاب الوحيد الواصل الينا بالفارسية هو (Se asl) في الاخلاق الصوفية، وقد الحقنا به لدى نشره جميع ما عثرنا عليه من شعره.

١٥ – راجع مقدمتنا لكتابه (Se asl) ص ١٤ – ١٨.

٣) تعاليم ابن عربي الباطنية، ودعاة مذهبه في العرفات، نظير صدر الدين قنوي، ومؤلفات سواهم من شيوخ التصوف مثل عين القضاة همداني ومحمود شبستري:
٤) الالهام الاسلامي، وبصورة خاصة بعض احاديث النبي واقوال أئمة الشيعة، لا سيما كتاب نهج البلاغة، وهي تقوم بجملتها بمقام الاسس الملهمة في بناء الحكمة الاسلامية[١٦].

فمن طريق الجمع بين صلابة الاستدلال المشائي، وتسامي الاغتباط الاشراقي، وتتويجهما بالبينة المستمدة من القرآن والحديث، عمد ملا صدرا الى تجميع العناصر المتباينة التي لم يسبق لها قبل ذلك ان اندمجت على هذا النحو. والمجال ههنا لا يسمح بسرد مفصل لعقائد صدر الدين. لذلك نكتفي بالاشارة الى تلك المبادئ البارزة التي تكون منها الصرح الفكري الذي بناه، وهي السمات المميزة لوجهة نظره الخاصة، وللموقف العام الذي وقفه اتباع مذهبه[١٧].

ان تكوين ملا صدرا العقائدي يقوم برمته على اساس الوحدة، والاصالة، والتدرج في الوجود؛ اي ان الوجود حقيقة مفردة، وهو كذلك حقيقة الكون القصوى المحدودة بالماهيات، لكنها مع ذلك تنضوي في درجات يختلف بعضها عن بعض في القوة والضعف ليس الا. كالنور الذي هو هو، سواء اكان منبثقا من الشمس، او منبعثا من الشمعة. الا من حيث انه اقوى في الواحدة واضعف في الاخرى. ان ملا صدرا يدعم هذا الراي مخالفا به المتكلمين الذين يعتقدون ان الماهيات وحدها ذات اصالة اي انها حقائق، اما الوجود فليس اكثر من تجريد، والله نفسه ماهية. ويقف كذلك في وجه المشائين والاشراقيين ؛ اذ ان الفريق الاول يعتقد ان الوجود صفة اصيلة. لكنه يذهب الى ان وجود اية ماهية يختلف عن وجود سواها. والفريق الثاني يرى ان صفة الاصالة خاصة بالماهية. اما ملاصدرا فيتخطى هذه الاراء جملة، على اعتبار ان جميع الاشياء درجات ومراتب لكائن واحد يمتد من الكائن المحض او الله، الى الهيولى او المادة الاولى، التي

---

١٦ ـ لا بد من دراسة اثار ملاصدرا درسا مدققا لمعرفة مدى تأثره بالقرآن والحديث. فالوحي الاسلامي قد لعب دورا اهم جدا مما يظن في تكون العلوم الفكرية الاسلامية لا سيما لدى المتأخرين من الحكماء الذين يفهمون الحكمة على انها المعنى الباطني في الكلام المنزل لا غير.

١٧ ـ راجع مقدمتنا لكتابه ( ) ص ٢٠ ـ ٢٨؛ ومقال سيد جلال الدين اشتياني «صدر الدين شيرازي» في *Indo Iranica* Nov. 1962 ومقال سيد محمد حسين طباطبائي عن صدر الدين ملا في كتاب صدر الدين القذكاري. *Mulla Sadra Commemoration Volume* PP.16-25 ومقال جواد مصلح عنه في الكتاب نفسه.

ليس لها من الوجود سوى صفة القابلية لتلقي الصور[١٨].

وهنالك اعتقاد اساسي آخر للاصدرا هو ما عرفه «بالحركة الجوهرية»، فهو يعتقد ان مفاد هذه الحركة موجود ضمنا في الفاظ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، والمشاؤون المسلمون، كما هو معروف، اعتقدوا ان الحركة تجري فقط في المقولات الاربع: الكمية والنوع والمكان والوضع. وانها جميعها من للاعراض. ورفضوا رفضا باتا امكان حدوث تغيير في جوهر الاشياء، لانهم يذهبون الى ان مثل هذه الحركة تفسد ماهية ذلك الشيء[١٩]. اما ملا صدرا، فانه خلافا لذلك، يعتقد بان جميع المخلوقات في الكون، ما عدا العقول المجردة التي هي مفارقة لكل صورة من صور المادة مهما بلغت دقتها، هي موضوع للحركة الجوهرية؛ ويرى ان كل تغيير انما يحصل على هذا النحو، وليس بحكم ناموس الكون والفساد الارسطوطالي، مثال ذلك ان الحيوان المنوي البشري يصبح طفلا. ليس بخلع صورة الحيوان المنوي، وقبول صورة الجنين الانساني، بل بتغيير في الجوهر يحصل على نحو تحفظ معه صورة الحيوان المنوي ومادته، وبتعبير الحكماء المجازي: ان كل كائن يتلقى صورا جديدة لدى مروره في سياق التغير الجوهري، كما لو ارتدى كل رداء فوق الاخر، دون ان ينزع الاول.

بل ان ملاصدرا يذهب الى ان النفس الانسانية في اول امرها شبيهة بالجسد، وانما تأخذ في الافتراق عنه مع حدوث التغير الجوهري، الى ان تتنزه عنه تماما. فيجوز القول، بناء عليه، ان كل ما في العالم من الظواهر الجسدية والنفسية، انما هو في سياق من التغير الجوهري الدائم.

وملاصدرا كثيرا ما افاد من هذا المبدأ، فقد استخدمه مثلا، ليظهر العلاقة بين المحدث والازلي، ولكي يثبت للعالم طبيعة حادثة، بمعنى انه كانت هنالك لحظة كل ما في العالم لم يكن فيها ذا وجود. وهكذا فالعالم بجملته لم يكن في مثل الوجود الذي هو فيه الآن. وهو يستخدم هذا المبدأ ايضا في شرحه لسعي النفس نحو الكمال، وكذلك في قضية

---

١٨ ـ ان فكرة العرفاء تذهب خطوة ابعد من اعتبار الكائنات مراتب لكائن واحد، فتثبت ان ثمة كائنا واحدا لا غير؛ اما سائر الاشياء فهي تجليات لهذا الكائن لا غير، ولا وجود فردي لها على الاطلاق. وهذا الاعتبار هو المميز الاساسي الوحيد لفكرة وحدة الوجود التي يقول بها العرفاء والحكماء. للوقوف على خلاصة جيدة لراي العرفاء في التوحيد انظر «رسالة الاحدية» المنسوبة الى ابن عربي.

١٩ ـ انظر مثلا قسم الطبيعيات في كتاب الشفاء لابن سينا، طهران ١٣٠٣ هـ، ص٤٣ ـ ٤٤.

المعاد. فهو في هذا المقال الاخير يبحث مفصلا كيف ان النفس «تخلق» جسداً ومحيطا لها في العالم الآخر، على نحو يتفق مع وضع وجودها الداخلي، ويأتي ببينات مسهبة يؤيد بها حشر الجسد، على اعتبار ان الجسد انما هو امتداد خارجي للنفس.

واعتقاد مهم آخر يقترن باسم ملا صدرا – ويدعي فضل احيائه في العصر الاسلامي – هو الوحدة بين العقل والعاقل والمعقول.[٢٠] فبحسب هذا الراي، كل معرفة تستتبع ضمنا اتحاد العالم بالمعلوم. والحق ان علمنا بالشيء لا يعني وجود صورته او فكرته في عقلنا وجوداً منفصلا كوجود الوعاء والمحتوى، بل اننا في الوقت الذي نعرف فيه الشيء معرفة واعية، يكون العقل نفسه هو فكرة ذلك الشيء، ويكون الاثنان متحدين في حقيقة واحدة. وهذا المبدأ وثيق الصلة بمفهوم المعرفة، لانه يعني ضمنا ان الانسان انما هو ما يعرف، اي ان وجوده انما يتعين بمعرفته، كما ان ما يعرفه يتوقف، من جهة اخرى، على وجوده، وعلى من هو وماذا هو.

وهنالك وجوه مميزة عديدة لعقائد ملاصدرا تستحق الذكر. منها اعتقاده بصفاء القوة المتخيلة وخلودها، مستقلة عن الجسد، فضلا عن القوة العاقلة؛ واعتقاده بوجود عالم متوسط من «الصور المعلقة» بين عالم المثل الافلاطونية، وعالم الاجساد؛ والاعتقاد بقدرة القوة المتخيلة على الخلق، وعلى تفهم الحب وشرحه بجميع صوره، حتى حب المادة للصورة من حيث هو ظل للحب الالهي. كل هذه مجرد امثلة يضيق المجال عن شرحها مفصلا.

وبالجملة فان الكثير مما تميز به ملاصدرا، نعثر عليه بصورة بدائية او ناقصة، عند الفلاسفة والحكماء الذين سبقوه، اما الصورة التي استكملت بها ونسقت وشرحت، وايدت بالبينات، وقرنت بالحق الملهم، فهذه كلها له، ما في ذلك من ريب. وعلى ذلك يجوز لنا القول ان ملاصدرا، لم يقتصر على احياء دراسة موضوع ما بعد الطبيعة في العصر الصفاري، بل انه استنبط موقفا فكريا جديدا، وانشأ آخر مذهب تقليدي اصيل في الحكمة، في دنيا الاسلام.

٢٠ – ان هذا المبدأ مردود عادة الى فرموريوس لكن هنالك اشارة اليه في «ما بعد الطبيعة» لارسطو (ج ١٢، ص٩، ١٠٧٥، ٣ – ٤) وهو مما يقول به فلاسفة الافلاطونية الحديثة. ومن القائلين بها في العالم الاسلامي قبل ملاصدرا ابو الحسن العامري (القرن الرابع للهجرة) وافضل الدين كاشاني (القرن الثامن) مع اكثر المشائين امثال ابن سينا عارضوه وهاجموه. للتوسع في ذلك انظر مقال سيد ابي الحسن الغزويني في *Indo-Iranica*, Nov. 1961

٣

وقبل ان نختم هذا المقال، يحسن بنا ان نورد كلمة عن تأثير ملاصدرا واهميته في العالم المعاصر. اما من حيث تأثيره، فانه وان لم يحظ بشهرة ما في العالم الغربي،[٢١] ولا في العديد من البلدان الاسلامية، حتى الآن، خارج ايران، فهو في عالم الشيعة، ابرز مفكر ظهر في القرون الاربعة الماضية، باسطا تأثيره على الحياة الروحية والفكرية في فارس، حتى الوقت الحاضر. كذلك في الهند، فان مؤلفاته، لاسيما كتاب «شرح الهداية»، ما زالت تُدرَّس وتدرَّس في المدارس الاسلامية حتى اليوم الحاضر؛ ولقد وضع بعض مشاهير فلاسفة الهند وعلمائها تعليقات كثيرة على مؤلفه هذا، الذي قدر له ان يشتهر باسم مؤلفه «صدرا». ولقد خلف اتباعه تأثيراً عميقاً في العديد من مشاهير مفكري الهند المسلمين في القرون القليلة الماضية، وكان احدهم بالغ التأثير حتى في حياة دارا شكوه.

ثم ان جميع حكماء فارس المشهورين في القرون القليلة الماضية، نظير حاجي ملا هادي سبز واري؛ وملا علي نوري، وملا علي مدرس زفوزي، كانوا من اتباع مدرسته[٢٢]، ولقد كتبت الشروح العديدة، ووضعت التعليقات الكثيرة على مؤلفاته[٢٣]. وبقي كتابه «الاسفار» اروع كتاب في الحكمة، فاستخدم ككتاب تدريس للطلاب في اعلى مراتب الاختصاص في هذا الموضوع. ولا يزال حتى الآن، اهم الكتب الاساسية في منهج الدكتوراه الفلسفية في دائرة العلوم الالهية في جامعة طهران.

ان جميع العلماء الثقات في موضوع الحكمة التقليدية في فارس اليوم، نظير سيد ابي الحسن قزوين ومحمد كاظم عسار ومحمد حسين طباطبائي، يتبعون مذهبه؛ ويعملون على احياء التقليد الذي اطلقه، وينشرونه بالرواية وبالكتابة، وهذه العودة الى الاهتمام بالحكمة التقليدية في فارس اليوم، انما انطلقت حول اسمه، وانبعثت من التعاليم التي عمل على نشرها وتعميمها.

---

٢١ ـ لقد اشرنا الى مدى علم الغرب بملاصدرا، للمزيد من ذلك انظر مقالنا عنه في كتابه التذكاري *Mulla Sadra Commemoration Volume*, PP. 51-62.

٢٢ ـ انظر مقالنا عن «سبزواري» في تاريخ الفلسفة الاسلامية المذكور. ان من يجدر ذكرهم من تلاميذ ملاصدرا واتباعه الروحيين: محسن فيض كاشاني، عبد الرزاق لاهيجي، ومن الجيل التالي: القاضي سعيد قمي. وبينهم عدد كبير ممن اشتهروا في الهند وشرحوا مؤلفاته.

٢٣ ـ يبدو ان خصومه ايضا تأثروا به كما يشهد على ذلك النقد الذي وجهه اليه الشيخ احمد مؤسس الحركة الشيخية.

اما للعالم الخارجي، وبنوع خاص لباقي البلدان الاسلامية، فان ملا صدرا يصف علاجات وقائية لكثير من ادواء الزمن الحاضر. فهو يقدم للعالم الذي سئم النهج العقلاني، فالقى بنفسه ساوراً في هوة سحيقة من الجزع، نظرة الى الكون، يحتفظ فيها الفكر بدوره اللائق، ويبقى في الوقت نفسه تابعا للعقل الذي هو منبعه ومصدر الهامه. ومن اجل معالجة اخطار الجفاء والعقم الكامنة في المذهب العقلاني، يقترح الاخذ بالاشراق والحدس، المستمد من عالم الاله والذات المشرقة، التي تتجلى فيها جميع الاشياء كما هي حقا، لا من الفوضى المنتشرة في عالم ما دون الانسان. وعلى ذلك، فان صدر الدين، في الوقت الذي فسد فيه الوفاق بين الدين والعلم، او بين الايمان والعقل، واغفل فيه «العرفان» الذي هو ملتقى الاثنين، يرشد الى سبيل من التنسيق الكوني يرقد بمقتضاه الاسد الى جانب الحمل.

واخيرا يجوز القول انه من اجل اولئك الذين ذاقوا طعم العرفان، وظفروا بعقول منضبطة وافكار سليمة، عصمتهم من شلل الشهوات، فان ملا صدرا جدير بان يصبح النور الذي يستطيع ـ اما عن طريق البرهان، واما عن طريق الحدس ـ ان يخرجهم من الشك الى اليقين، وينقلهم من رؤيتهم المموهة للحقيقة الى رؤية تامة الوضوح. اما في ما يتصل بالمسلمين بصورة خاصة، فانه من خير المذكرين بان في الاسلام تراثا فكريا حيا، هو مع انه معقول تماما وليس عقلانيا، فانه اسلامي عريق. وهو يذكر كذلك بان حياة المسلمين الفكرية، لم تتوقف منذ سبعة قرون. من اجل هذه الاسباب وكثير غيرها، يجدر بجميع محبي الحكمة ان يتدارسوا مؤلفات هذا الحكيم الفذ وتعاليمه، لانه هو الشارح لتلك الفلسفة الخالدة التي تستمر حية جديدة في كل عصر. وهي ما دامت مستمدة من المصدر الوحيد لكل حكمة، فهي دعوة عامة، تحمل رسالتها الى جميع من لهم آذان لتسمع الحق، وعيون لتراه، مهما كان الشكل الذي يتخذون، والثوب الذي يرتدون.

---

٢٤ ـ للتوسع في الصلة بين العرفان والايمان والعقل، او الدين والعلم، انظر:

F. Chuon, *Gnosis-Divine Wisdom*, London, 1959.

الفصل الحادي عشر

ملاصدرا : مصدر لتاريخ الفلسفة في الإسلام

ان صدر الدين شيرازي، المعروف عادة باسم ملا صدرا، كان حظه، الى الآن، الاهمال الشديد كفيلسوف وحكيم الهي، في حين انه من ابرز الشخصيات في حياة الاسلام الفكرية. وليس الذي يعنينا في هذا الصدد احداث حياته وتفاصيل عقائده[1]، بل اننا سنحصر اهتمامنا ههنا، في ناحية مهمة من نشاطه، قلما حظيت بعناية جدية، هي مكانته باعتباره مرجعا رئيسيا لمعرفة المذاهب الفلسفية الاسلامية السابقة، وتاريخ الفلسفة الاسلامية بوجه عام.

---

* قرئ هذا البحث في مؤتمر المستشرقين العام السادس والعشرين، الذي عقد في مدينة دلهي في الهند، في شهر كانون الثاني (يناير) سنة ١٩٦٤.

١ ــ بمناسبة الاحتفال بمرور اربع مئة سنة على ولادة ملاصدرا في ايران والهند سنة ١٩٦١ ظهر عدد من الابحاث عنه في غضون السنين القليلة الماضية اكثرها بالفارسية والعربية وبعضها بالفرنسية والانكليزية. ومن هذه المنشورات كتاب ملاصدرا التذكاري الذي اصدرته جامعة طهران. ومنها العدد الخاص (*Mulla Sadra Commenoration Volume*) به الذي اصدرته المجلة الهندية الايرانية (Indo-Iranica) وهو عدد ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٦١، وقد اشتمل على عدد من الابحاث بالعربية والفارسية والانكليزية منها بحث للمؤلف عن صدر الدين شيرازي (ص ٦ ــ ١٦) وهو الذي اعيد نشره هنا. اما اهم ما صدر عنه باللغات الاوروبية فما وضعه بالفرنسية كربان ولي مقدمتها:

La Terre Céleste et le Corps de resurrection, PP. 252—65; «La Place de Molla Sadra dans la philosophie iranienne», *Studia Isla-Mica; Le Livre des pénétrations metaphysiques.*

وهو اوسع بحث عنه في اللغات الاوروبية.

ان مجرد وجود شخصية من مستوى ملا صدرا، في القرن الحادي عشر (السابع عشر للميلاد) لدليل على ان عدة قرون من ازدهار النشاط الفكري، تلت العصر الذي يعتبر عادة خاتمة الفلسفة الاسلامية، وهو القرن السابع (الثالث عشر للميلاد). فدراسة اثار صدر الدين توقف الباحث على ذلك السيلق الذي لم تتقرر تفاصيله بعد، والذي تم به لفلسفة المشائين، وعقائد السهروردي الاشراقية، ومذهب ابن عربي في العرفان، ولبعض عناصر الكلام الاسلامي، ان تتحد تباعا على صعيد التشيع، وتلتقي اخيرا في شخصية ملاصدرا الجبارة.

ان اثار صدر الدين لتشهد على وجود تراث فكري ناشط في العهد الذي سبقه. فقراءة هذه الاثار، يتبين منها فورا، ان صدر الدين لم يبرز كالفطر فجأة من فراغ، بل كان بالاحرى؛ ذلك الانجاز الذي توج محاولة، كانت لعدة قرون، في مراحل التكون. ففي موضوع الوفاق بين الفلسفة والشريعة مثلا، كان الحل الذي استنبطه، الحلقة الاخيرة من سلسلة طويلة من المحاولات، بداها الكندي نفسه. وعلى ذلك، فان اثار ملاصدرا، من حيث الافكار التي تبسطها، وباعتبار الاشارات التي تحويها الى المؤلفين الثقات الذين تقدموه مباشرة، لهي مصدر من اهم مصادر المعرفة، عن عصر من تاريخ الفلسفة الاسلامية هو اشد عصورها غموضا، يمتد من نصير الدين الطوس الى مير داماد، اي من القرن السابع (الثالث عشر) حتى الحادي عشر (السابع عشر للميلاد).

لم يكن ملاصدرا فيلسوفا ماورائيا ومفكرا حكيما فحسب، بل كان الى ذلك، باحثا كبيرا؛ واسع المعرفة بالمؤلفات المتقدمة في جميع العلوم الدينية والعقلية. والذي يبدو انه تيسر له الوصول الى مكتبة فائقة الغنى، لانه يشير في مؤلفاته، بين وقت وآخر، الى كتب سابقة بعضها قد فقد الى الابد، وبعضها الآخر ما زال دفينا في زوايا الاهمال، بعيدا عن متناول الباحث المعاصر. ففي مؤلفاته احالات الى نصوص سابقة، وتواريخ باكرة للفلسفة الاسلامية، منها كتاب «الامد والابد» لابي الحسن العامري، و «نزهة الارواح وروضة الافراح» للشهرزوري. وهذه مع انها من الاثار الباقية، الا انها لم تنشر بعد، ولا هي من المؤلفات المتداولة اليوم. وهنالك ايضا احالات كثيرة الى مصادر شيعية في موضوع الحديث وعلم الكلام، تشهد لملاصدرا بالمعرفة الحميمة للعلوم الدينية والعقلية، وهنالك اخيرا احالات بالغة الدقة احيانا، الى الفلاسفة اليونانيين والاسكندرانيين، ومن المحتمل ـ بالواقع ـ ان يكون ملا صدرا قد اطلع على مؤلفات عربية، تناولت بالبحث

فلاسفة سبعوا العهد الاسلامي، هي الآن مفقودة. فمؤلفاته، في اية حال، ينبغي ان تضم الى المصادر الاسلامية التي تساعد في ايضاح وجوه معينة من تاريخ الفلسفة اليونانية والهيلينية.

ومع ان اكثر مؤلفات صدر الدين تشتمل على اشارات الى اراء آخرين من الفلاسفة والحكماء، كما يشتمل شرحه على «اصول الكافي» للكليني، وتعليقاته على «حكمة الاشراق» للسهروردي، فان رائعته البارزة، وهي كتاب «الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة»، الذي يشار اليه عادة بكتاب «الاسفار»، هو المؤلف الذي ينبغي ان تلتمس فيه عقائد سواه من الفلاسفة والحكماء[٢] واراؤهم المختلفة. والواقع ان كتاب «الاسفار» ليس ارقى واشمل مؤلف اسلامي في الحكمة فحسب، بل هو حقا خلاصة جامعة لتاريخ الفلسفة الاسلامية. فهو في كل مسألة عرض لها تقريبا، قبل ان يحللها ويقترح لها الحلول، يغلب فيها النظر من مواقف كبار الثقات في كل مذهب من المذاهب، وكثيرا ما تعرض في تضاعيف ابحاثه اراء للفارابي وابن سينا، اوللسهروردي وابن عربي، وكذلك لفلاسفة اليونان؛ وكل ذلك بتعبير بالغ الدقة والوضوح.

وكثيراً ما تمكن ملا صدرا، بفكره الثاقب وبصيرته النافذة، من التوصل الى مفاد بعض الافكار التي قال بها فلاسفة الاسلام او اليونان، مما كان من الصعب احيانا الوقوف على مدلولها بمجرد التحليل التاريخي. مثال ذلك انه يبحث في الرحلة الاولى من «الاسفار» الآراء المختلفة التي شاعت قبل سقراط؛ في ماهية المادة الاصلية التي تركبت منها الاشياء. فيذكر عما يتصل باعتقاد طاليس القائل بان جميع الاشياء مكونة اصلا من الماء، ان ماء طاليس انما هو اعتبار رمزي، ولا يجوز ان يؤخذ بمعنى الماء الطبيعي، وانه بمدلوله الأبعد تلك المادة الالهية التي تعرف في الاسلام بـ «نفس الرحمن». وان القارئ ليذهل لهذا الاستنتاج الذي ـ على مخالفته للتفسير العقلي الذي اخذ به مؤرخو

---

٢ ـ بالنظر الى اهمية هذا الكتاب كمصدر لعقائد ملاصدرا، ولتاريخ الفلسفة الاسلامية والعلوم العقلية الأخرى، من دواعي الاسف ان يكون هذا الكتاب مجهولا خارج ايران الى حد يخطئ معه علماء بارزون مثل براون وكوبينو حتى في ترجمة عنوانه. طبع هذا الكتاب طبعة جديدة في اربعة مجلدات سنة ١٢٨٢/١٢٨٦ في ايران. وهي طبعة نادرة الآن. وهو قيد الطبع ثانية الآن ملحقا ببعض الشروح التقليدية بعناية العلاقة سيد محمد حسين طباطبائي. وقد ظهر من اصل الاجزاء التسعة المتوقعة اربعة الى الآن، ولا يزال هناك مجال لنشرة جديدة محققة يتوقع لها انتشار اوسع في عالم الفكر.

الفلسفة في القرن التاسع عشر، فانه يؤيد الراي الذي يأخذ به اكثر المعاصرين تعمقا من دارسي الفلسفة اليونانية، نظير فرنسيس كورنفورد. ولو ان كورنفورد، بواقع الامر، عرف التعبير الاسلامي «نفس الرحمن»، لكان رأى صلته الحميمة، او على الاصح اقترانه الوثيق، بمفهومه الخاص لمعنى الماء في عقيدة طاليس[٣]. وهذا وجه اخر من عبقرية ملا صدرا التي مكنته من ان يتقصى معاني بعض العقائد التي قال بها قدماء الحكماء والفلاسفة.

ولكي نوضح بصورة اخص، كيف يصلح كتاب «الاسفار» لان يكون مصدرا لتاريخ الفلسفة، لاسيما الفلسفة الاسلامية، نتوقف عند بعض الامثلة المعينة: ففي السؤال: ما هي حقيقة الوجود[٤]؟ يبدأ ملا صدرا اولا بشرح مفصل لراي الصوفية، لاسيما راي ابن عربي واتباعه، موضحا ما يقصدونه «بوحدة الوجود»، ولماذا يعتقدون بان الوجود في نهاية الامر خاص بالله وحده، ثم يتحول الى الراي المعروف في الفلسفة الاسلامية بـ «ذوق التآله»، وهو اكثر ما يقرن باسم جلال الدين الدواني. وبعد ذلك ينتقل الى معالجة اراء الاشراقيين فالمشائين، موضحا بشمول عجيب، معنى الوجود في اثار ابن سينا، والسهروردي الذي كان على علم حميم به.

اما في مسألة كيفية حصول الاتحاد بين الوجود والماهية، فانه يكثر من الاقتباس من شرح داود القصيري على فصوص الحكم لابن عربي. ويذكر ان الثقات قد اختلفوا في هذه المسألة[٥]. ثم يعمد الى مناقشة خمسة من الاراء المختلف فيها، قبل ان يثبت رايه الخاص. بينها رأي ينسبه الى بعض «مشاهير الاشراف»، اشارة الى فئة من الفلاسفة الذين تقدموه مباشرة. ويذكر بعدهم ابا الحسن الاشعري، واكثر متكلمي العصر اللاحق، ثم المشائين والاشراقيين. وفي هذه المسألة، كما في العديد من المسائل الاخرى، يصعب ان نجد اراء اصحاب المذاهب المختلفة ملخصة بمثل الوضوح الذي نصادفه ههنا.

ومن المشاكل التي يناقشها ملاصدرا باسهاب لاول مرة، هي ما يدعوه بـ «الوجود

---

٣ ـ انظر بنوع خاص: *Cornford, Principium Sapientiae,* New York, 1957; and *From Religion to Philosophy,* New York, 1958.

٤ ـ انظر: *Asfar,* Vol. I, Gum, 1378 A.H. PP. 70ff.

٥ ـ اختلف اصحاب الافكار موجودية الاشياء بماذا ـ المرجع السابق ص ٢٦٦ وما بعد.

الذهني»، اي مسألة وجود الاشياء على الصعيد العقلي، وبها تتصل نظرية المعرفة؛ وسواها من المسائل الاساسية الاخرى في الفلسفة. فملا صدرا يبدأ اولا بالاقتباس المستفيض من كتاب الفصوص لابن عربي، من اجل ان يثبت وجود مثل هذه الحالة[٦]. وبعد ان يرد على اراء المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، يعمد الى مناقشتها من وجهة نظر المتكلمين امثال قوشجي، والصوفيين لاسيما ابن عربي. واخيرا يقترح حله الطريف لهذا المشكل الاساسي الذي لم يسبق ان اثير كمعضلة مستقلة في الفلسفة الاسلامية الباكرة.

والمثال الاخير الذي نود ايراده، هو مناقشة ملاصدرا للمثل العقلية الافلاطونية[٧]، التي نشأ حولها تاريخ حافل في الشرق والغرب. يبدأ صدر الدين بعرض رأي افلاطون الخاص، ثم ينتقل الى رأي ابن سينا، الذي يرى ان المثل الافلاطونية ليست سوى صور جردت من الاشياء التي تعتمد في وجودها عليها. وبعد ان ينتقد هذا الرأي، يتحول الى رأي الفارابي كما اثبته في كتابه «الجمع بين رايي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو»، وفيه ان المثل صور ثابتة في علم الله لا تحول ولا تزول[٨]. وبعد ان ينتقد هذا الرأي ايضا ويكشف عيوبه، يعمد الى اراء استاذه الخاص، مير داماد، فيلخصها وينقدها. ومفادها ان المثل هي ماهيات الاشياء في رحاب الدهر القائم بين عالم الزمان وعالم الازل. وبعد هذه المناقشة، يأخذ في تحليل اراء السهروردي والاشراقيين، ويعرض لاعتقادهم بالمثال النوعي او «رب النوع» فيذكر ممثلا على هذا الرأي، العديد من ملائكة المزدكية واصنافهم الارضية[٩]. واخيرا يشرح رأي افلوطين في كتاب «التاسوع»، ويحاول تفسير الفاظ ارسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» بما ينسجم مع اراء افلوطين، الذي نسب بعض المسلمين خلاصة تاسوعه الى ارسطو بعنوان «الهيات ارسطو».

---

٦ ــ جاء فيه: «بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها. وهذا الامر العام لكل انسان. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة...» المرجع السابق ص ٢٦٦ ــ ٢٦٧

٧ ــ عنوان البحث «في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية» انظر كتاب الاسفار. ج٢، ص ٤٦ وما بعد.

٨ ــ يقول انها: «صور في علم الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير» المرجع نفسه.

٩ ــ انظر للمؤلف S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, PP.70—74.

وبعد هذا البحث التاريخي المطول، الذي يعمد ملا صدرا، في كل قسم من اقسامه، الى تلخيص اراء فيلسوف ما، او مذهب من المذاهب، بكلام واضح وبعد ان يشرحها وينقدها، يأخذ على عاتقه تنسيق ما اختلف منها، في وحدة تجمع بين اشتاتها، ثم يخرج منها باعتقاد يصون حقيقة الاشياء النموذجية، دون ان يتعثر بالاخطاء التي اتاحت للمشائين ان يسفهوا فكرة «المثل الافلاطونية» نفسها. والواقع ان هذا الفصل الذي يعالج المثل الافلاطونية، يثبت بوضوح اسلوب ملا صدرا في كتاب «الاسفار»، الذي هو من اسبق المباحث التي تقوم في سياقها على مناقشة اراء المذاهب المتباينة، ثم تنسيق العقائد المختلفة في وحدة تستهدف الجمع بين اشتاتها.

وعلى العموم، فان ملاصدرا كان واحداً من كبار مفكري الاسلام، وكان الى ذلك، واحداً من اوسع حكماء الاسلام معرفة، فنحن لا نعلم عن فيلسوف الهي آخر، في هذا المستوى الرفيع في الاسلام، اذخر هذا المقدار الضخم من المعرفة بالمؤلفات الفلسفية والدينية والصوفية. فمعرفة صدر الدين بآثار شخصيات كبيرة مثل ابن سينا والسهروردي والغزالي وابن عربي، وبما وضع عليها من شروح ممتازة، لمن الامور المدهشة حقاً. وهو لهذا السبب مرشد ممتاز الى تفهم هؤلاء الاعلام، والى العلم بسواهم ممن كانوا دونهم شهرة، فمؤلفات ملاصدرا، لاسيما كتاب «الاسفار»، جديرة بالدرس، ليس من اجلها هي فقط، باعتبار انها من قمم الانتاج الفكري في الحياة الاسلامية، بل من اجل انها مصدر فريد من مصادر المعرفة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ تلك المؤلفات التي يرجى ان يؤدي درسها الى ايضاح العديد من الصفحات المطموسة في تاريخ الفكر الاسلامي. فملاصدرا يتجاوز بعيداً كل ما عرف عنه الى الآن، من امكان التوسل به. الى كسب بصيرة ثاقبة، تنفذ الى اعماق النشاط الفكري الاسلامي ـ ذلك النشاط المديد والمتواصل، الذي كان هو نفسه من اجل ثماره.

الفصل الثاني عشر

استقطاب مفاهيم الوجود

ان تعريف «الوجود» من ايسر الامور، وهو كذلك من اعسرها، ومرد ذلك الى توفر الحدس الفكري، او الافتقار اليه. فبالنسبة الى العقل[1] ـ وهو القوة الوحيدة في الانسان، المهيأة لمعرفة الوجود بما هو وجود ـ ليس ثمة ما هو اوضح من مفهوم الوجود، لان الاحساس بالوجود قائم في العقل بالفطرة. ولكن حيث ينتظم النقاش العقلي في مكان الحدس الفكري، يصبح مدلول الوجود اشد التعابير ابهاما، وهذا المبدأ يتجلى واضحا في قضية الفلسفة التقليدية والفلسفة الحديثة. فالفلسفة التقليدية، شرقية كانت ام غربية، متى استندت الى العقل، لم تعترض سبيلها صعوبة في تفهم معنى الوجود. اما الفلسفة الغربية، فقد ظلت منذ عهد ديكارت الى مطلع هذا القرن، متفقة في الغالب مع بعض وجوه المذهب العقلاني. فعرضت فيها تلك الصعوبة التي طالما حالت دون الوقوف على مفهوم «الوجود». وهذا التقصير في الادراك بلغ من مدى الاتساع ان دفع ببعض المذاهب الفلسفية المعاصرة في اوروبا الى اعتماد الوجود الجزئي منطلقا لها، في مكان الوجود الكلي. ولعلهم نسوا ان كلمة الوجود باللاتينية نفسها مشتقة لغويا من جذر يدل على معنى الانطلاق من اصل ثابت، وهو الوجود بعينه.

ففي الفلسفة التقليدية، او تلك التي يسميها ليبنز بالفلسفة الدائمة او الدورية، (Philosophia Perennis) يعرف «الوجود» بالاستناد الى صلته بالحقيقة غير المشروطة،

* قدم هذا البحث للمؤتمر الفلسفي الباكستاني الخامس الذي عقد في مدينة لاهور في شهر اذار (مارس) سنة ١٩٥٩.

١ ـ لقد استخدمنا لفظة «عقل» في هذا البحث كله بمعناها الاصلي، كاداة للمعرفة تدرك فورا وليس بالاستنتاج المنطقي. اوكما عرفه ارسطو اذ قال : «انه ذاك الذي هو الغاية من معرفته الخاصة». فالعقل يدرك بصورة فاعلة ومباشرة في حين ان الفكر لا يستطيع ان يدرك الا بصورة انفعالية وغير مباشرة.

التي هو اول بوادرها، وبالنظر الى الاوصاف الكونية التي هو مصدرها[٢]. على اننا، تبعا لمقتضى هذا البحث، سنحصر اهتمامنا في الوضع الثاني، لأنه اكثر تجانسا مع موضوع الفلسفة، متذكرين في الوقت نفسه، ان الحقيقة الالهية ومذهب العرفان، في حالتها المجردة ووضعها المطلق، انما هي فوق الكينونة والوجود كليهما.

ان العقل الانساني الذي يجوز اعتباره انعكاسا انفعاليا للفعل الكلي، يميل بطبعه الى تحليل مضامين اختياره قبل ان يحاول تنسيقها. مثال ذلك ان العقل عندما يتحسس شيئا دافئا، اذا ترك ينساق بدافع ميله الطبيعي، يتصور حالتي الحرارة والبرودة اللتين اندمجتا، فنشأ عن اندماجهما هذا الدفء، الذي هو مرتبة متوسطة بينهما. ومثل ذلك العناصر الاربعة، فقد توصل بها العلم الطبيعي، في العصر القديم والوسيط، الى تعليل عالم التغير. وعلى هذا النحو، ادرك الحكماء قديما، ان كل شيء يشتمل على اوصاف تكسبه حقيقة ما، وتحميه من ان يكون لا شيء، وتحصنه بقيود تميزه عن كل ما سواه. «فالشيء» عندهم بمثابة «الوجود»، والقيود بحكم الجوهر او الذات، وفي تعبير الفلسفة الاسلامية «الماهية». وعلى اساسها يقوم بالاكثر بحثنا هذا. وفضلا عن ذلك، فقد جعلوا الوجود فوق جميع الكائنات، معتبرين الكينونة الخاصة نفسها في مقابل الوجود المطلق. وقد علموا تماما ان جميع الاشياء بواقع كينونتها هي غارقة في الوجود. فنحن نجد في الفلسفة الاسلامية تعريفات للوجود نظير: «الوجود ما به يمكن ان يخبر عنه» او «الوجود ما يؤثر في الكل» او «امكان الخبر عن الشيء وجوده».[٣]

وينبغي ان نتذكر انه متى قيل عن شيء ما انه «كائن»، فذلك يعني اعتباره من حيث صفة الوجود لا غير. ولكي نرد على اعتراض بسكال: بان تعريف الوجود يستتبع القول عنه «انه كائن» ـ وهذا يشمل ضمنا ما نريد ان نعرفه ـ لا بد لنا من ان نعود الى المقارنة الاساسية بين الكينونة والوجود فالقول في بعض اللغات كالعربية، بان الحقيقة الماورائية القائلة ان جميع الاشياء بحكم انها كائنة، هي غارقة في الوجود، امر ثابت

---

٢ ـ «ما وراء الوجود» او «عدم الوجود» هو الحقيقة غير المشروطة على الاطلاق، في حين ان الوجود هو الحقيقة بقدر ما يتم لها تعيين صورة تجليها. فهي بهذا الاعتبار اله ذاتي. انظر:
F. Schuon, *Stations of Wisdom,* London, 1961, P. 24, note 1.

٣ ـ هذه التعريفات للوجود قد شرحت مفصلا في الجزء الاول من «الاسفار» لصدر الدين شيرازي. وفي «شرح المنظومة» للسبزواري.

ضمنا بحكم التركيب اللغوي، فكل شيء في العربية قائم حكما في صميم الوجود، فنحن لذلك لا نحتاج في تعريفه الى استخدام فعل الكون.

وما دام الوجود هو مصدر جميع الاوصاف في العالم، فكل وصف منها يجوز التعبير عنه بفعل «الكون»؛ فاذا قلنا: «الجبل ابيض»، فهذا معناه بالواقع ان «الوجود» له صفة البياض. والقول عن الشيء انه «كائن» يعني ضمنا: اما انه ليس معدوما، او انه يحمل صفة ما. ففعل «الكون» يعني ضمنا: اما الوجود، او بعض وجوه الوجود، كما لو ان الوجود هو نفسه النور او العلم... الخ، لكان له في الوقت نفسه صفة النور او العلم... الخ. اما اثبات الوجود بالاستناد الى الاشياء الكائنة التي هي غارقة في «الوجود» فكلام هراء. وقد قال القديس توما: «ان الاستدلال على «الوجود» محال، ليس بسبب الاخفاق في تبينه، بل بداعي غزارة النور».

والمقارنة بين الكينونة والوجود تتمثل كذلك في اللغة العربية، اذ ان لفظة «الوجود» فيها، تجمع بين الكينونة بالمعنى الخاص، والوجود بالمعنى المطلق. فالذي تشترك فيه جميع الاشياء هو الوجود او الكينونة، وما تتمايز به الاشياء هو «الماهية» او «الذات»، وهو باعتبار نظام التدرج «المثل الافلاطونية» او النماذج العقلية. والمفهوم الرمزي القائم في الصورة المادية يعني ضمنا الشيء نفسه. فالمادة هي ما يعين الكائن، والصورة هي الرابط الذي يقيده بالوجود نفسه. فالوجود والماهية هما البابان المؤديان الى الكينونة الكلية، وكل ممكن الوجود يقع داخل هذين البابين، ووراء احد البابين اللاوجود او العدم؛ ووراء الباب الآخر واجب الوجود نفسه.

ولقد استخدمت شتى المذاهب الفلسفية التقليدية تعابير مختلفة للدلالة على الاوجه المتباينة لهذه الازدواجية القطبية نفسها. يشهد على ذلك وجود: ال «ين يانغ» (Yin — Yang) في الطاوية (Taoism)، وبروشا براكرتي(Purusha- Prakriti) في الهندوكية، والخير والشر في الزردشتية، والنور والظلمة في اشراقية السهروردي، والحق والاعيان الثابتة في الصوفية. لكنها جميعها تنتهي ضمنا الى ازدواجية قطبية واحدة، ينظر اليها عبر ضروب مختلفة من صور الحق. ان جميع الممكنات تقع في سلسلة من المراتب، تمتد من المادة الاولى الى الوجود بذاته، وترتبط بالوجود كما تنضم الدوائر المتراكزة، وتستجيب لنقطة مركزية واحدة.

ان كل كائن يتحد مباشرة بالمركز، كما تتصل جميع الاعداد بالواحد دون ان

يتحدر بعضها من بعض. فالعدد ١٠٠ هو ٩٠ مع ١٠، لكنه يتميز باوصاف لا توجد في التسعين ولا في العشرة. وهذه هي ماهيتها الخاصة.لكنها نظير التسعين والعشرة، هي ناشئة من تكرار الواحد الذي يرمز الى وجودها. فجميع الاعداد متحدة من حيث انها جميعها مؤلفة من واحد، لكنها مع ذلك مختلفة لان لها سمات خاصة بها. وهكذا جميع الاشياء ايضا، فهي متحدة باعتبار كينونتها التي هي صورة وجودها، ومتباينة باعتبار ذواتها او ماهياتها.

ان مبادىء الفلسفة التقليدية تقسم عادة من حيث صلتها بمسألة الوجود، الى اتجاهين: الاول يشمل الاحكام الايجابية، والثاني يضم الاحكام السلبية.

فالاتجاه الايجابي يتناول: الوحدة والكثرة، العلة والمعلول، القوة والفعل، الجوهر والعرض، العلل الارسطوطالية الاربع، والمقولات العشر. وهذه اعتبارات في الوجود، ينبغي عن طريقها ان تدرس اي نظام من النظم الراهنة. اما الاتجاه السلبي، فيختص بمبادىء هي من قبيل: ان الوجود لا تعريف له، وانه بسيط وليس مركبا من اجزاء، وانه ليس جزئا من اي شيء اخر. وهذان الاتجاهان، متى اجتمعا لانسان، مكناه من التوصل الى معرفة متكاملة للوجود والكينونة. فالوجود، من الجهة الواحدة، فوق النظام الراهن، وليس ثمة ما هو خارجه.[٤] وهو من جهة اخرى، مجموع الاحكام الايجابية ومنه كان منشأتها[٥].

ان مفهوم «الخلق» في القرآن هو انه فعل اعطاء الوجود، او رسم التصورات الرئيسية على «صفات العدم». وقد كتب الشيخ محمد شبستري في ديوانه المعروف بـ«حديقة الورد» يقول:

تلك الاله القدير، الذي برفة جفن.
احدث «بكاف ونون» كلا العالمين ـ

---

٤ ـ ان التعبير المتعارف عن عقيدة الاسلام وهو الشهادة «لا اله الا الله» يفسرها الصوفيون بمعنى: «لا وجود الا للوجود نفسه». انظر: «تنزيل الارواح» لعزيز نسفي.

٥ ـ «نحن لا نعالج ههنا اعتبارات شخصية. لان الخصائص الكونية تنتظم تبعا لصلتها بالوجود ولسياق مراتب الكائنات؛ وهذا اقرب الى الصحة من الاعتبار الفردي. فهذه الاوصاف والحالة هذه مستقلة عن اذواقنا الخاصة، بل هي تتحكم باذواقنا على نسبة مطاوعتنا للوجود. فنحن نحبذ هذه الاوصاف بمقدار ما نحن مؤهلون لاكتناهها». انظر:
F. Chuon, *Gnosis Divine Wisdom*, P. 110

بكاف قوته نفث في القلم.
فالقى بالوف الاشكال على صحائف العدم.

ان التعليل الفلسفي لما ورد في القرآن، من ان الله يتجلى في الكون عن طريق اسمائه الحسنى، هو ان وجوده يتجلى عن طريق اوصافه. وقوله بان الكون خلق من لا شيء، يراد به ان العدم او «اللاشيء» هو الحالة الاساسية التي لم تكن الماهيات المجردة قد اتخذت فيها بعد صورا معينة، فالخلق معناه تصور امكانات التجلي، ومثولها في الذهن الالهي، واعطاؤها اخيرا صفة الوجود. والكون في التعبير الصوفي نظام من المرايا ينعكس فيها الوجود في درجات مختلفة من التجلي. قال ابن عربي في فصوص الحكم: والحق ان جميع الممكنات مآلها مبدئيا الى العدم،ولا بقاء الا للوجود الالهي، فالله تعالى يظهر نفسه في انماط من الحالات تتخلف عن امكانات، كما لو كانت هي بذاتها قائمة في تصاميمها الاصيلة.[٦] فجميع الكائنات، والحالة هذه، تشترك في الوجود الواحد، وليست شيئا اذا اعتبرت مفردة. ان جوهر كل ذرة من ذرات الخليقة هو تجل لكيانها كما هو قائم في المكان والزمان، ومشتمل على صيغتي الشكل والعدد. ونعمة الوجود العليا، كما يقول الصوفي، تضم جميع الاشياء بما فيها العدم الذي هو نقيضها. وقد وصفها مولانا جلال الدين الرومي وصفا رائعا حيث قال:

نحن باكواننا لسنا موجودين.
وانت هو الواحد المطلق، متجليا في حجاب الفناء
فالذي يحركنا هو عطاؤك، فوجودنا كله من ابداعك.
لقد اظهرت جمال الوجود بعدم الوجود،
بعد ان جعلت العدم يفتتن بحبك.
ونحن اذ ذاك لم تصدر عنا رغبة لان نكون.
ومع ذلك فقد بلغ رحمتك همس صلاة صامتة،
فدعوت بنا الى عالم الوجود هذا[٧].

---

٦ ـ انظر الفصل عن يعقوب في كتاب فصوص الحكم لابن عربي.
٧ ـ راجع الابيات في ترجمتها الانكليزية لنكلسون في كتابه عن جلال الدين الرومي :

Rumi, Poet and Mystic, London, 1950, P. 107.

لقد قمنا بهذه الجولة، وغرضنا التماس تعريف للوجود، وكل ما توصلنا اليه، هو ان جميع الاشياء تتوقف عليه من حيث كونها وباعتبار اوصافها. فالوجود اذن يمتنع تعريفه من خارج ذاته، اذ ليس من شيء خارج ذاته. ان الوجود هو من جهة المبدأ الاسمى، واصل الكينونة الكلي، وهو من جهة اخرى، تصميم للحقيقة المطلقة او الذات الالهية، التي تتخطى بعدم تناهيها الضمني حتى الوجود نفسه، في حين انها تشمل، الى ذلك،الوجود وامكانات كل كينونة تنطوي عليها ذاتها.

الفصل الثالث عشر

الطبيعة في نطاق التأمل الصوفي

١

كتاب الخليقة، درسته منذ حداثتي،
وكل صفحة منه تفحصتها، لكنني بواقع الامر
لم اجد فيه شيئا مطلقا سوى «الحق»،
والصفات المتصلة بذلك «الحق»،
ما معنى الابعاد، والاجسام، والانواع؟
في المعادن والنبات ومراتب الحيوان
الحق واحد، لكن صوره الكثيرة تنشا منها
جميع هذه الذوات الوهمية[١].

(عبد الرحمن جامي)

ان ارباب التأمل في جميع العصور، ابتداء من الانبياء الذين كانوا النماذج الروحانية العليا، الى عراف غابات «اوياميشاد»، وكهان البوادي القدماء، فالى قديسي العصور الوسطى، والحكماء المعاصرين امثال «سري رمانا مهارشي» ـ جميع هؤلاء،

---

١ ـ عبد الرحمن جامي. ديوان «لوائح» انظر الترجمة الانكليزية، لندن ١٩٢٩، ص ٢١.

توجهوا الى الطبيعة يستمدون منها الغذاء الروحي، ويلتمسون فيها عزلة للحياة التاملية. ولئن كانت هذه العلاقة بين التأمل والطبيعة، قد اقتصرت في هذا البحث على التراث الاسلامي، فذلك لان معرفة هذا المؤلف لم تتجاوز حدود هذا التراث، وليس لان مادة الموضوع ليست ذات صفة عالمية. والصوفية يقولون بحق: «ان الحق كالشمس يشرق حيث لا تقوم في وجهه الحواجز».

والتأمل من الزاوية الاسلامية ليس استجابة انفعالية؛ ولا هو فاعلية عاطفية او عقلية محضة، بل يتضمن، على الحصر، قوة التفكير التي يرمز اليها بـ «عين القلب»، والتي «تشاهد» العالم الروحاني بصورة مباشرة، تماما كما ترى العين الطبيعية، المجهزة بالقوة نفسها، العالم الحسي، وبخلاف قوة التفكير التي تعمل بالاستقراء، وتدرك بصورة غير مباشرة. ان الحواس تشغل، في مراتب القوى الانسانية، الحضيض الادنى؛ وتشغل قوى النفس، التي يتوجها الفكر، المجال الاوسط، اما «عين القلب» او اداة العقل ـ باعتبار مدلوله الاصلي ـ فتشغل الصعيد الاعلى.

فالتأمل اذن يتوكأ على فاعلية القوة المفكرة، تماما كما تتوقف الرؤية الحسية على العين السليمة. فالتأمل «يشاهد» الحق ويعرفه، اولا عن طريق المطابقة، واخيرا عند بلوغ حال الاتحاد. فعن طريق التحقق من فاعلية الحق، او عن طريق العرفان، تصبح معرفته كاملة. ولما كانت المعرفة في الاساس هي الوجود، فوجوده يحظى بنصيب وافر من عطر المعرفة الالهية المكتسبة على هذا النحو. وبذلك تزول عيوب نقائصه، كما تذوب قطرة الماء في محيط الوجود الذي لا تعرف له حدود.

٢

من كلام محمود شبستري: «ان اللاوجود هو مرآة الوجود. اعني الوجود المطلق، وفي هذه المرآة ينعكس مجد الحق المبدع. فعندما يوضع اللاوجود في مواجهة الوجود، تتجلى فيه صورته فورا. ان اللاوجود مرآة، والعالم هو صورة ترتسم فيها. اما الانسان فبمثابة العين في ذلك العالم ـ عين الواحد غير المنظور. ومع ان المكان الذي هو صميم القلب صغير للغاية، فانه يبدو، مع ذلك، مكانا مناسبا لسكنى سيد العالمين».[٢]

٢ ـ انظر : M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, London, 1950, P. 112.

من بين العدد الكبير من عوالم الحقيقة، فان اعلاها، وهو عالم الفرات الالهية، هو وحدة الحق المحض. اما العوالم الاخرى، فهي انعكاساته المتعددة في مرآة اللاوجود، وهذه العوالم هي الصور الوحيدة التي تستطيع ان تنقل، الى حد ما، شبح الحق. لان الانتقال من الوحدة الى الكثرة سر في منتهى الغموض، لا يرجى لاي لسان بشري او عقل انساني ان يجيد التعبير عنه. ان كل واحد من عوالم الدنيا يجوز، من وجهة سلبية، ان يوصف بانه ظل للعالم الذي يعلوه. وكل ظل بدوره يزيد هزالا وابتعادا عن الحقيقة المجردة، على نسبة ابتعاده عن عالم الذات الالهية، عابرا العالم الاوسط، منتهيا الى عالم الوجود الارضي، الذي هو ادنى درجات هذا السلم. وعلى ذلك، جاز اعتبار عالم الطبيعة ظلا لله.

واذا كان هذا العالم، بالاعتبار السلبي، مجرد ظل، فهو بالاعتبار الايجابي انعكاس او رمز للعوالم التي تعلوه. واذن فهو بذاته لا وجود حقيقي له خارج الذات الالهية، اذ يمتنع وجود ماهيتين للحقيقة، مستقلتين استقلالا تاما الواحدة عن الاخرى. على ان تلك الماهية الأصيلة لا تنطوي على اية صورة من صور «وحدة الوجود». كما قد يتبادر، لاول وهلة، الى بعض الناس. ويجوز القول بلسان المتصوف: «لا يمكن ان نتصور، في اية لحظة، ان الله قائم في العالم، لكننا نعلم ان العالم منغمس بصورة غامضة في الله». نعم ان الكون متحد بالمبدأ الالهي، وهو معه شيء واحد، ولكن ليس بالاعتبار المادي بل بالجوهر. ولما كان متحدا به على هذا النحو، فكل ذرة في الكون تعكس الجمال الالهي. قال شيستري بهذا الصدد: «تحت حجاب كل ذرة يستتر جمال وجه المحبوب الذي ينعش النفس، ومن كانت نفسه تعيش في حنين الى مشاهدة الله، كان العالم بأسره، بالنسبة اليه، كتاب الله، جل جلاله»[٤]. وقال الشاعر جامي:

الوجود هو ماهية رب الجميع
كل الاشياء توجد فيه وهو فيها:

---

٣ ـ انظر: F. Schuon, «Aperçu sur la tradition des Indiens de l'Amerique du Nord», *Etudes Traditionnelles*, 1940, P. 164.

هذا الوصف اطلق اصلا على جماعة الهنود الحمر في اميركا الشمالية لكنه يصدق ايضا على المتصوفين.

٤ ـ سميث، المرجع المذكور سابقا.

وهذا معنى قول العارفين:
ان كل الاشياء انما تدرك في الكل[٥].

اذا كان كل عالم، من ناحية ما، ظلا للعالم الذي يعلوه، ورمزا لصعيد ارفع من الحقيقة، فالكون من ناحية اخرى، او العالم الاكبر نفسه، انما هو رمز للعالم الاصغر، او الانسان. وفي ما وراء عالم الاله، قد أبدع العالم الاصغر والعالم الاكبر بصورة حفظت بينهما ضربا من التناسق والمماثلة. فالمتصوف يقول: «ان العالم انسان كبير، والانسان عالم صغير». والحقيقة القائمة في داخل قلب الانسان، تستقر كذلك وراء حجاب ظواهر الطبيعة. وعليه فكل حادثة، وكل سمة من سمات الطبيعة، تقابل عنصرا من مكونات الانسان. ولكن لما كانت نفس الانسان الساقط شبيهة بغابة مظلمة، فان عينيه لا تستطيعان رؤية هذه المتقابلات في نفسه؛ قال جامي:

الوجود بجميع مميزاته الكامنة فيه،
يتخلل جميع الذوات الدنيوية؛
ومتى تهيا للذوات الحصول على تلك المميزات،
اخذت في ابرازها على نسبة قدرتها[٦].

والانسان الى جانب كونه عالما صغيرا، هو كذلك الحلقة الوسطى في سلسلة الوجود الكبرى، التي تمتد من ادنى كائنات مملكة المعادن، الى ارفع مراتب كبار الملائكة. والانسان وحده، بفضل ما له من حرية الارادة، يستطيع ان يرقى الى صعيد يتخطى حتى مرتبة الملائكة ـ الى الحضرة الالهية نفسها، او ان يهبط الى ما دون مستوى اوابد القفار. قال الرومي:

لقد مت كمعدن، وتحولت الى نبات،
ومات في النبات ونشا مكانه الحيوان.
ثم مات الحيوان، فاذا انا انسان.

---

٥ ـ جامي، المرجع المذكور اعلاه ، ص ٣٩
٦ ـ المرجع السابق، ص ٤٠

علام يعروني الخوف؟ متى نقص قدري بالموت؟
على انني سأموت مرة اخرى كانسان،
لارقى الى مصاف الملائكة الاطهار؛
بل حتى من مرتبة الملائكة؛ سأواصل الارتقاء:
كل شيء مصيره الفناء الا الله.
ومتى ضحيت بروحي الملائكية،
سأغدو ما لم يدركه عقل قط.
كم اود لو انني غير موجود،
لان اللاوجود يصبح مناديا:
«انا اليه لراجعون»[٧].

لقد جعل الانسان في مراتب المخلوقات، دون مرتبة الملائكة وعالم النماذج الكاملة، في عالم الكون والفساد الذي هو ادنى مراتب الوجود الكوني: فشغل مقاما متوسطا بالنسبة الى سائر المخلوقات، في المحيط الارضي. فهو من الكائنات بمقام مركز الدائرة من اية نقطة في محيطها. والانسان وحده، بفضل مقامه المتوسط هذا، مؤهل لكسب العرفان والقداسة، وعن طريقهما ينال السلطة على سائر المخلوقات في الدنيا. وهو بالنسبة اليها سبيل للرحمة الالهية، ومبعث للنور في قاعة لولاه لغشيها الظلام. والانسان وحده ايضا، من نحو آخر، يستطيع ان يتسلط على الطبيعة، بل انه يقوى على تدميرها. واذا ما ضاق سبيل الرحمة، او التوى لعلة ما، فسرعان ما يغشى الطبيعة ظلام مماثل. وعندما يتحول الانسان نفسه عن الحقائق العليا، ليحصر جميع نشاطاته في عالم الاظلال هذا، لا يلبث ان ينقطع عن الطبيعة، النور الذي كان مصيره اليها. يمتد اليها ذلك الظلام الداخلي الذي غشي نفس الانسان. وهذا الامتداد الحديث لسرطان التمدن، انما هو شاهد تاريخي على قيام هذا المبدأ. قال عزيز بن محمد النسفي:

«ومع ان كل نوع من انواع الكائنات بمثابة مرآة، فان الانسان نفسه مرآة تكشف عن الكون برمته. ومع ان كل كائن في عالم الوجود هو بمثابة كأس، فالرجل العارف هو

---

٧ ـ انظر : R.A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, P. 103

الكأس التي تكشف عن مراتب الوجود ـ عن «المعجون الاكبر» ـ عن العالم...»[٨] وقال عبد الكريم الجبلي:

«ان الانسان هو الحلقة الواصلة بين الله والطبيعة، فكل انسان صورة عن الله من حيث كماله. وليس ثمة من الناس من لا يستطيع ان يصير انسانا كاملا. والروح القدسي هو الذي يشهد لكمال الفكرة في الانسان. والروح هي طبيعة الانسان الحقيقية. وفي داخله الهيكل الخفي للروح الالهي. فكما ان الله هبط الى حضيض الانسان، هكذا ينبغي للانسان ان يرتفع الى عرش الله. وفي الانسان الكامل ـ وهو الولي الحق ـ يعود الكائن المطلق الذي هبط من مقام التجرد، ثانية الى قراة نفسه»[٩].

ان الرموز المنتشرة في كل مكان من الطبيعة، نظير المطر والرعد، او الورد والزنبق، او الشمس والقمر، توازي المظهر المباشر للاشياء الراهنة. وهو امر يعرفه الانسان عن طريق حواسه، لا بمنهج تصوري يقوم على الاستدلال. ان الرموز، لما كانت غير تابعة لدنيا الحس، فهي ترمز الى العالم الاسمى الذي هو عالم الروح. والقول الهرمسي المأثور: «ما هو ادنى يرمز الى ما هو اعلى»، يعبر عن ناموس اساسي في علم التفسير الرمزي للطبيعة. فالمتأمل لدى استغراقه في مشاهد الطبيعة، يتخطى مرحلة النقاش العقلي المتوسطة، الى عالم الصور المفارقة، او المثل الافلاطونية (عالم الجبروت) انه يدرس الطبيعة، ولكن ليس من اجل تحليلها، تبعا لسياق تصوري معين، بل من اجل ان يتهيأ له ان يفهم نفسه، عن طريق ادراك الموازاة القائمة بين العالم الاصغر والعالم الاكبر. وهو بمعرفته لنفسه، يتهيأ له ان يعرف الله. لانه كما قال النبي: «من عرف نفسه عرف ربه». ان العديد من العلوم الكونية القديمة، انما نشأت من اجل هذا الغرض بالذات. ولذلك قامت على اساس الموازاة الموجودة بين عوالم الوجود على اختلافها. ولهذا السبب لم يكن العقلانيون، في الدرجة الاولى، السابقين الى رعاية علوم الطبيعة، بل ارباب التأمل نظير اخوان الصفاء في الاسلام، والطاويين في الصين.

فمن الطبيعي اذن ان نجد الحكماء والعرفاء، يستخدمون مرارا وتكرارا، اختياراتهم المباشرة بعالم الطبيعة للتعبير عن اسمى الحقائق. وتبعا لناموس المقارنة

---

٨ ـ راجع : *Spirit and Nature, Eranos Yearbook,* New York, Vol., P.189

٩ ـ سميث، المرجع المذكور اعلاه، ص ١١٩

العكسية، قد بقي الشعر، عبر العصور، لغة المتكهنين والانبياء الذين يعبرون بالرموز والصور المتخيلة عما لا تصلح لغة النثر لنقله بوضوح. ان النثر كان ومازال الاسلوب المناسب للتعبير عن الافكار المتصلة بعالم العقل الاوسط، في حين ان الشعر، وما شاكله من اساليب التعبير التي تتقبل النمط الرمزي بيسر، كالموسيقى وعلم الهندسة، كانت دوما الوسيلة المناسبة للمتأمل، لان الظاهر الابرز فيها يرمز دوما الى الباطن الاخفى. قال الرومي:

الملوك يلثمون من الارض منابت الجمال،
لان الاله قد مزج غبار الارض،
بجرعة من الجمال، سكبها من خير الكؤوس.
انه ذلك المحب المشوق، لا شفاه الطين،
الذي انت تقبل بمئات من النشوات.
ففكر انن كيف تجعلها نقية طاهرة[١٠].

ولنضرب مثلا على العلوم الكونية التقليدية بالكيمياء القديمة، التي تقوم هي الاخرى على التماثل والموازاة بين العالم الصغير والعالم الكبير. ان صور الطبيعة دائمة التحول في دورات الكون والفساد. فمن «المادة الاولى» التي هي الارض، او «المادة الخام لجميع الصور» يبني «الفنان الالهي» صورا جديدة ابدا. لكن بعض هذه الصور اشد تمثيلا لجمال «الفنان» من سائرها. فالماس من بين الاحجار الكريمة شفاف للنور، فهو ذو «طبيعة الهية» اذا ما قورن بالاحجار العادية غير الشفافة. والذهب من بين المعادن، له نبل شبيه بنبل الشمس ـ ذلك النبل الذي يبرز في مقاومته للصدأ والتهرؤ، خلافا للمعادن الدنيا، فهي سرعان ما تصدأ وتتهرأ.

ان نفوس الكثرة من الناس تشبه المعادن الدنيا، فهي تتعرض ابدا لخداع لذات العالم، وتعنو لفساد كل مؤثر شرير. لكن يد المرشد الروحي، الذي يعمل نائبا عن «الفنان الالهي»، تذيب نفس المرير الضعيفة. وترد ها الى عنصرها الاول. الذي منه تتحدر النفس الشريفة ـ نفس كالذهب تتلألأ بالفضائل الروحية، وتصمد لمؤثرات صدأ الشر وتأبى الفساد. ان السالك هذا السبيل، في رحلته نحو الكمال، وبالتالي الى العرفان، يعثر في

١٠ ـ نيكلسون، المرجع المذكور اعلاه، ص ٤٥

طريقه، عند كل خطوة يخطوها، على صور ترمز الى حالته الداخلية، كما تعكس حالته الداخلية بعض ما في الطبيعة من الصور الجليلة.

والمتأمل يجد في الطبيعة ايضا حرما مقدسا هو بالقياس الى اعمال الانسان الفانية، يمثل عمل الله الباقي، فيغدو من ثم سبيل الرحمة للطبيعة، وتصبح الطبيعة بدورها، بالنسبة اليه، كتابا ضخما للحكمة الالهية، وصورة صادقة للحكمة الربانية، التي هي في النصرانية السيد المسيح، وفي الاسلامية القرآن الكريم. ثم ان سائر المجتمع البشري يسهم ايضا في هذه المبادلة، لان المتأمل الذي بلغ مرتبة العرفان، يصبح هو الآخر، الوسيلة التي تنثر البركة في المجتمع الذي يعيش فيه. قال الغزالي: «ان الاولياء هم ملح المجتمع والقوة التي تحفظ كيانه».

ان الانسان بتشريحه للطبيعة، واغتصابها بشراسة الضواري، من اجل اشباع شهواته التي لا تعرف الشبع، انما يشرح نفسه آخر الامر، ويهدم كيانه الخاص. والذي يتراءى له انه «قهر للطبيعة»، يصبح اخيرا قهرا لطبيعته العليا بفعل ادنى العناصر البشرية المنطوية في داخله. لكن صاحب النفس المتعطشة للحق، والتي وهبها الله القدرة على التأمل، لا يلتمس قهر الطبيعة، بل يسعى الى ان يعرفها معرفة حميمة، وينتفع بها انتفاعا روحيا. مثل هذا الرجل يدري ان الطبيعة تسهم في تكامل الانسان الروحي، ويعلم ان لها فلسفتها الخاصة واسلوبها الروحي الخاص، وهو يدرك كذلك انه عن طريق التعاطف الداخلي بين الانسان والطبيعة، تلتقي اخيرا صلاة الانسان الروحاني بصلاة الطبيعة العذراء؛ ويرى في الطبيعة اثر المبدأ الروحي نفسه الذي يعمل في داخله.

«الانسان يصلي، والصلاة تصقل الانسان، والقديس (الولي) هو نفسه يغدو صلاة، والصلاة نقطة التقاء بين الارض والسماء. انه لذلك يضم الكون، فيصلي الكون معه. هو في كل مكان تصلي فيه الطبيعة، ويصلي هو معها وفيها: في القمم التي تلامس السماء وتتاخم الخلود، وفي الزهرة التي تتناثر في كل مهب، وفي الانشودة المغفلة التي يصدح بها طير مغرد»[١١].

---

١١ ـ انظر :
Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D.M. Matheson, London, 1953, P. 213.